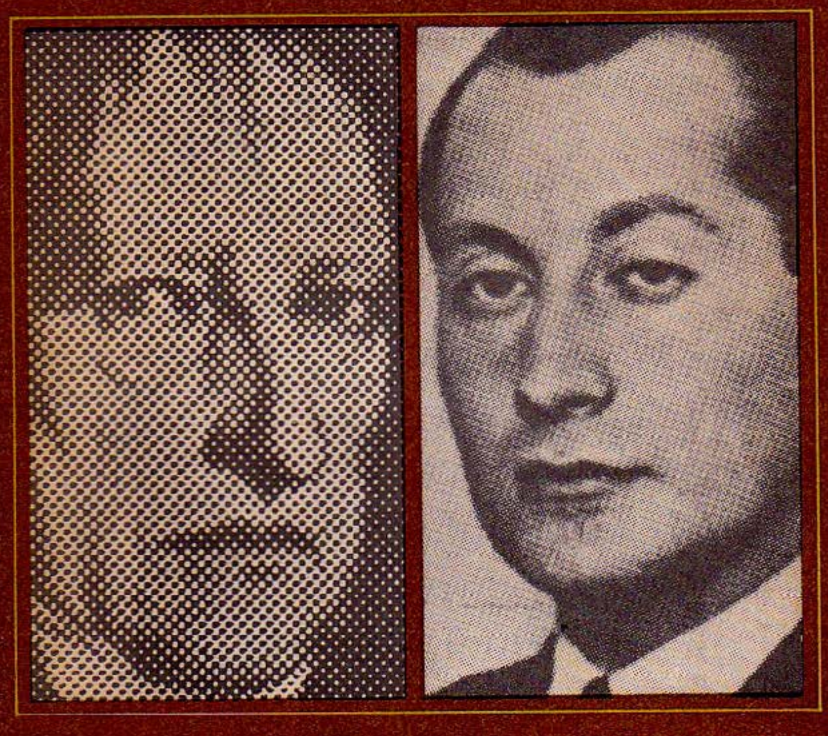
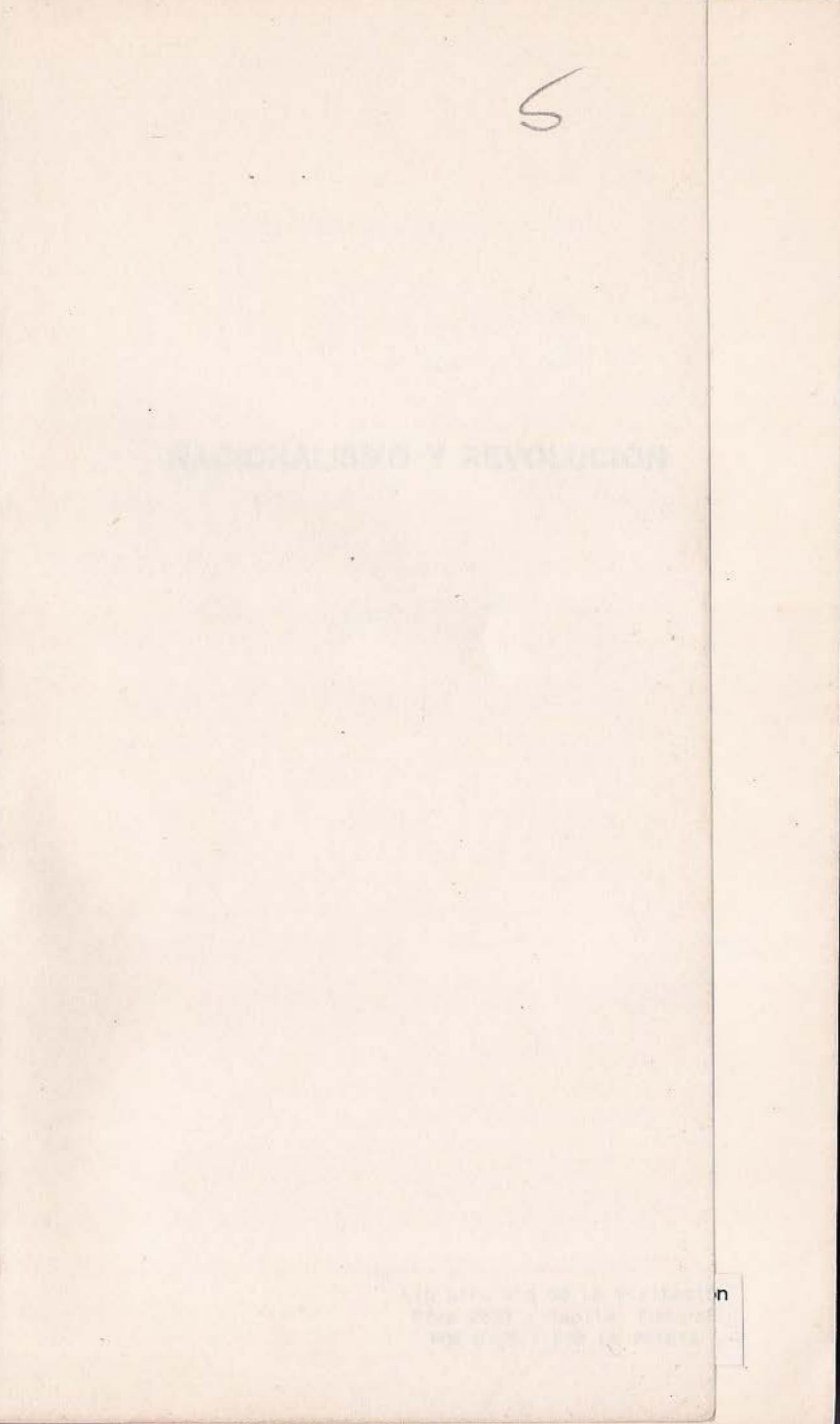
NACIONALISMO Y REVOLUCION

En Francia, Italia y España

Rubén Calderón Bouchet



LIBRERIA HUEMUL



NACIONALISMO Y REVOLUCION

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

La contrarrevolución en Francia.

Sobre las causas del orden político.

Tradición, revolución y restauración en el pensamiento político de don Juan Vázquez de Mella.

Formación de la ciudad cristiana.

Apogeo de la ciudad cristiana.

Decadencia de la ciudad cristiana

La ruptura del sistema religioso en el siglo XVI.

Esperanza, historia y utopía.

Las oligarquías financieras contra la monarquía absoluta.

Pax romana. Ensayo para una interpretación del poder político en Roma.

RUBEN CALDERON BOUCHET

NACIONALISMO Y REVOLUCION

(en Francia, Italia y España)



LIBRERIA HUEMUL

BUENOS AIRES

Edición revisada por el autor

Buenos Aires / República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina Printed in Argentina

ÍNDICE

I

NACIÓN, REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN

EL MITO DE LA NACIÓN SOBERANA

La palabra nación, en el pensamiento clásico, representó siempre algo bien concreto y señaló con rigor los distintivos precisos de una estirpe a través de su historia. La etimología hace referencia al nacimiento y delata las condiciones socio-culturales del advenimiento del hombre a nuestro mundo.

El pensamiento revolucionario convirtió esta realidad histórica en una entelequia híbrida, medio mítica y medio jurídica, con el propósito de reivindicar para ella todos los poderes antaño dispersos en las comunidades intermedias del cuerpo social. La nación soberana se convirtió así en la primera anunciación del estado totalitario, porque podía fagocitar la complicada red de los poderes orgánicos en beneficio del poder central que a partir de la Edad Moderna usurpó el título de Estado.

Cuando el pensamiento contrarrevolucionario arguya razones de orden natural contra el abstractismo de la revolución, la idea de nación cobrará el

peso ontológico de una realidad social, múltiple y variada, formada por siglos de convivencia entre hombres de una misma lengua y bajo la presión de principios espirituales nacidos a la luz de idénticas creencias.

No es tarea fácil reducir a un precario esquema interpretativo la idea de nación forjada en la época contemporánea. Muchas son las causas que tientan al historiador, casi todas con buen fundamento real, pero ninguna capaz de agotar las exigencias y complejidades del problema.

Obligado a elegir, entre las tendencias espirituales ubicadas en el nacimiento del culto a la nación, las más decisivas, me parece menos erróneo dar preferencia a los factores de poder que llevaron a la burguesía a concentrar todas las fuerzas sociales en una organización capaz de asumir las tareas que el Antiguo Régimen repartía entre la Iglesia y los distintos cuerpos políticos de su delicada constitución.

La nación, parte de una estructura social totalizada por la Iglesia, se convierte ahora en única realidad social, con usurpada jerarquía eclesiástica. Este es el hecho revolucionario y no se precisa gran agudeza para percibirlo con claridad en el proceso de la historia moderna.

Pero un hecho histórico es, antes que cualquier otra cosa, un efecto de la acción del hombre y ésta, guste o no, está determinada por una predilección valorativa de la realidad que es necesario descubrir para poder orientar con certeza una etiología de cierta alcurnia. La afirmación puede parecer un poco rara. El historiador provisto de un severo concepto de sus posibilidades no arriesga planteos de esta índole. Se conforma con señalar una serie de hechos como causa eventual de los sucesos historiados.

Conozco el procedimiento y lo considero legítimo, pero queda que el historiador, por pulcro que sea en el uso de sus instrumentos intelectuales, piensa

guiado por una idea del hombre y la realidad y "quiera o no" ésta influye en todas sus explicaciones del problema.

No se trata de exagerar la austeridad del oficio y en aras de una parquedad ilusoria, no tomar en cuenta los presupuestos complicados en la tarea interpretativa.

Explicar una situación histórica es faena de hombres. No se puede renunciar a ella bajo el pretexto del carácter poco explicativo de la documentación. La inteligencia quiere que el signo histórico sea comprendido en función de tendencias permanentes o circunstanciales del hombre. El documento es signo, expresión de un talante en un período determinado de la historia. Renunciar a trascender lo puramente dado y conformarse con un simple catálogo de hechos, es negar a la inteligencia su aptitud iluminadora o simplemente eludir el encuentro con la responsabilidad intelectual.

El historiador, por poco que ejerza su capacidad reflexiva, ve el decurso de la historia como un proceso viviente, constituido por un cúmulo de sucesos mutua y recíprocamente condicionados. Me explico: no son solamente los hechos pasados quienes perviven en el presente y lo condicionan. El presente también actúa sobre las circunstancias pretéritas, y esto no de una manera misteriosa, sino por la simple razón de que el historiador examina lo sucedido bajo la presión de situaciones contemporáneas capaces de incidir, directa o indirectamente en su tarea. El presente histórico le impone una suerte de aptitud selectiva y le permite ver en los eventos ocurridos aspectos nunca vistos por generaciones anteriores, menos atentas que los coetáneos a ciertos matices de la realidad.

Hechos poco o mal advertidos por los viejos historiadores se imponen de repente a los nuevos con la fuerza de un descubrimiento. El presente alecciona sobre algunas realidades y la presencia o ca-

rencia de ellas en la actualidad, agudiza la sensibilidad para percibirlas en el pasado. Advertía Hegel el carácter revelador de los ocasos para el vuelo del espíritu. Los buenos arqueos coinciden con la decadencia. La juventud no sabe mirar para atrás y hace muy bien, porque corre el riesgo de convertirse, como la mujer de Lot en una estatua de sal.

La nación, sustituto de la Iglesia, fue un hecho revolucionario. Su exaltación en términos políticos fue obra del pensamiento jacobino. Su justificación metafísica, una hazaña del idealismo alemán.

Lo aparentemente ilógico en la historia del nacionalismo es que la idea de una organización política totalitaria de la revolución en marcha y posteriormente entelequia místico-dialéctica del panteísmo alemán, se convierte, pasada la mitad del siglo XIX, en la fuerza principal de la contrarrevolución.

La dialéctica no es mi fuerte y cuando observo en los hechos aspectos contradictorios, busco en la realidad su conciliación profunda. En la historia de Occidente hay un par de movimientos decisivos para una explicación coherente de su trayectoria. La formación de la sociedad cristiana y su posterior descomposición revolucionaria. Uno y otro fenómeno son obras del espíritu humano. Digo del espíritu porque en ninguno de ellos es posible dudar de una clara prelación valorativa y de una franca decisión de la inteligencia y la voluntad para ordenar la conducta hacia la conquista de un reino trascendente, allende la historia, o dirigirla al dominio técnico-económico del mundo.

Nuestra afirmación no pretende un monolitismo rechazado por la realidad. Lo decisivo en la Edad Media fue la inteligencia y la voluntad cristiana, por esa razón prevaleció en ella una valoración religiosa de la vida y una orientación decididamente metafísica de la acción significativa. La Edad Mo-

derna nace cuando la burguesía toma en sus manos la edificación de la ciudad laica y se dirige, cada vez más ostensiblemente, al dominio económico del mundo. El mismo Marx, pese al esquematismo de su tesis fundamental, reconoce la diferencia entre el Antiguo Régimen y la sociedad nacida de la revolución, por el franco predominio de la mentalidad económica en este último.

Para Marx, lo decisivo en las motivaciones humanas, es lo económico. La afirmación coloca su respuesta en la línea de una teoría de lo real decididamente antropocéntrica. No niego al factor económico su capacidad para convertirse en elemento determinante de la vida humana, pero eso depende de una previa decisión del espíritu, decisión inteligente y voluntaria por la que el hombre se deja conducir por este tipo de intereses. Es el hombre quien prefiere los valores económicos y esa elección libre en sus comienzos, termina por encadenarlo al ritmo de su mecánica determinista.

El cristianismo enseñó una neta orientación metafísica de la vida humana y como todas las necesidades de nuestra vida anímica se proyectan en el plano de nuestra actividad social, resulta imposible despojar al hombre de sus impulsos metafísicos sin sustituirlos con otros equivalentes. La Revolución podrá liquidar la Iglesia, pero no el vacío dejado por ésta en la existencia. Perdida la función social cumplida por la religión, el Estado tratará de reemplazarla por la exaltación de la idea nacional adscripta a su voluntad transformadora.

DEL REY ABSOLUTO A LA NACIÓN SOBERANA

La formación del Estado moderno es resultado de muchas fuerzas convergentes: los intereses de la monarquía en su lucha secular contra los po-

deres feudales; el poder creciente de la burguesía y su deseo de apoyar, por interés, el movimiento centralizador de la realeza; la expansión demográfica auspiciada por el comercio y las exigencias impuestas por las guerras cada vez más vastas y onerosas.

El Estado moderno —decía Paul Violet— es el rey de los últimos siglos que continúa triunfalmente su labor de encarnizada centralización del poder político. Carlos Marx corrobora esta opinión cuando escribe: "Este poder, con su enorme organización burocrática y militar, con su complicada mecánica. Este horrible parásito que envuelve como una red el cuerpo de la sociedad francesa, obstruyéndole todos sus poros, nació en la época de la monarquía absoluta cuando declinaba el feudalismo que él contribuyó a destruir... Todos los trastornos políticos en vez de romperla no han hecho más que perfeccionar la máquina gubernamental. Los partidos, según se sucedían, luchaban por la supremacía, viendo en la posesión de este enorme edificio, la presa ganada por el vencedor."

Marx explica este resultado por la dialéctica de la lucha de clases. Yo creo descubrirlo en la concupiscencia del espíritu humano sometido a los instintos de conservación y dominio. El carácter abstracto e impersonal tomado por el poder a partir de la Revolución Francesa lo hace más dominador y terrible.

Forma parte del elenco de los tópicos izquierdistas creer en las revoluciones libertadoras, cuando en verdad todas han favorecido el perfeccionamiento del aparato estatal convirtiéndolo en la mejor fábrica de enajenaciones hasta ahora conocida. La canalla de todo pelo, baja, alta y media, puede hallar complacencia en la victoria del Leviatán. Unos porque esperan manejarlo en su propio provecho, otros porque tienen miedo y los más infelices porque delegan su insignificancia y sus frustraciones en el

triunfo de la Organización. Ésta, con su poder arrollador, es el desquite del miserable y casa perfectamente con una voluntad de dominio servida por una inteligencia mezquina.

La monarquía absoluta conservó el carácter personal del poder. Luis XIV pudo decir, aunque no lo haya dicho: el Estado soy yo. La Revolución Francesa va a reemplazar la voluntad del Rey por el mito del "pueblo soberano".

Es un mito, porque lo único que puede estar sobre las leyes escritas de un país es una inteligencia y una voluntad legisladora puesta al servicio del bien común. Pero esta inteligencia y esta voluntad o son personales o no son. La disyuntiva no permite tercera posición. La inexistencia de la voluntad general está fuera de toda duda. Los sofismas de Rousseau podrán haber engañado algunos caletres poco firmes, pero son incapaces de resistir un análisis prolijo.

Destruido el Soberano en la persona de Luis XVI, se trataba de organizar el gobierno sobre nuevos principios e instalar en la cúspide una soberanía ficticia, fácil de ser manejada por las camarillas que se arrogaban la representación de la voluntad popular. Los constituyentes de 1789 fueron muy generosos en declamaciones libertarias y filantrópicas. Simularon poner la fuerza al servicio del derecho y redactaron una suerte de catecismo nacional para informar al francés medio sobre los fundamentos de su conducta cívica.

Afirmaron la dignidad de la persona y el valor de la iniciativa individual. Para no quedar totalmente huérfanos de tutela divina se colocaron bajo la protección del Ser Supremo, fuente de toda razón y justicia republicanas y cuya voluntad providente se expresaba con seguridad en las no muy bien conocidas leyes naturales. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en sus derechos. La máquina del Estado tiene por finalidad garantizar esa

libertad y esa igualdad. No es tarea fácil, porque la libertad de cada uno tropieza inevitablemente con la libertad de los otros y esto obliga a una serie de medidas policiales bastante complicadas. Queda una conquista cierta: se puede hablar, escribir, trabajar e inventar, adquirir y poseer.

Las desigualdades en las aptitudes para desarrollar cada una de estas tareas son innegables. Muy pronto, los más aptos para adquirir y poseer habrán hecho su agosto en detrimento de los menos hábiles. Más adelante procurarán fortalecer sus posesiones controlando en su beneficio el complejo aparato estatal. El manejo de la razón de estado se hará consultando sus intereses y la nación soberana será el pretexto lírico de su propio poderío.

El despojo de los bienes eclesiásticos, de las viejas familias nobles y de muchas otras instituciones particulares se hizo en nombre de la nación soberana. Posteriormente esos bienes fueron a parar a manos de beneficiarios muy concretos, pero la nación soberana tenía ahora en su apoyo el concurso personal de los nuevos privilegiados.

APORTE DEL ROMANTICISMO ALEMÁN

La Revolución Francesa hizo de la nación soberana un todo social. Reconoció la existencia de derechos individuales, teóricamente colocados sobre la misma sociedad, pero reservó para el soberano la potestad de prescribirlos cuando el peligro exterior o interior amenazara la existencia del orden.

La cristiandad había desaparecido, en su lugar se erigía como una Iglesia el culto de la nación. Para usurpar la autoridad eclesiástica el nuevo ídolo debía presentar sus credenciales espirituales y recabar para sí los beneficios de una Revelación. No bastaba la personería jurídica para convertir a la nación en una fuerza religiosa, se hacía menester el auxilio

de una fuerza mítica más profunda capaz de reemplazar con cierta idoneidad al antiguo Dios de los cristianos. Ésta iba a ser la obra de la filosofía alemana en su expresión más egregia: el sistema hegeliano.

Pero Jorge Guillermo Federico Hegel tuvo un precursor genial en la persona de Johann Gottfried Herder.

Herder nació en una pequeña aldea de Prusia Oriental en 1743. Los padres quisieron hacerle sacerdote y éste hubiera sido su humilde destino si su vocación religiosa se hubiese limitado a seguir el itinerario señalado por la tradición familiar. Pero Herder se sentía llamado a cumplir una misión mucho más alta en el plan concebido por la Divina Providencia. Por suerte o por desgracia era un espíritu original y una vez terminados sus estudios teológicos decidió "adquirir grandes ideas, concebir designios enormes... e iniciarse en los beneficios del mundo viviente".

Sus palabras y el énfasis puesto en el tamaño de los propósitos lo alejarán un poco del mundo luterano, pero le abrirán las puertas del olimpo filosófico. El Júpiter tonante de ese reino de altos espíritus era todavía Goethe y gracias a la intervención del Gran Poeta, Herder fue bajo la protección de Carlos Augusto, duque de Weimar, superintendente del clero luterano.

Cumplió sus funciones sacerdotales con germánica seriedad, aunque quedan dudas respecto de la autenticidad de su fe. "Un predicador de Corte —escribió más tarde— es una máscara, un Tartufo que actúa en medio de otras máscaras."

A su verdadera personalidad la volcó en la obra escrita y, sin lugar a dudas, el hombre tenía una idea muy elevada de su ministerio eclesiástico, pues cuando borró con mano firme las fronteras entre naturaleza y gracia, no le costó mucho confundir su propia voz con la voz de Dios.

Dios se revela en la naturaleza. Esta afirmación hace inútil la distinción entre Creador y criatura, y el cristianismo se convierte "en la forma más perfecta del panteísmo", según la olímpica decisión de este sacerdote filósofo.

El incrédulo es un imbécil, cuya ceguera intelectual le impide ver a Dios en las cosas. Genio es quien sabe escrutar la naturaleza y oír en ella la voz de Dios. Entre el imbécil y el genio está el rebaño de los creyentes comunes.

Si Dios se expresa en la naturaleza y manifiesta en ella su propia voluntad, necesariamente tiene que hacerse escuchar en la historia. La historia es, a su modo, continuación de un proceso creador con el hombre como protagonista.

La humanidad es un todo y "el alto genio invisible de nuestra especie" preside su destino. Fiel representante del Iluminismo, el genio de la especie humana dirige un movimiento histórico decididamente progresista. El "Siglo de las Luces" inaugura un ciclo donde todos los pueblos gracias a la industria, las ciencias y las artes, conocerán una época de cultura común.

En esta faena, en sí misma revolucionaria, la nación alemana está predestinada a realizar estos santos propósitos del genio de la especie. Ella convertirá Europa a esa cultura y el movimiento ganará el mundo entero: "será el Reino de Dios aquí abajo".

Sin pretender una hondura excesiva, ni entrar en consideraciones de antecedentes y consecuentes, aparece clara su versión eclesiástica del destino nacional. La idea de un pueblo elegido y especialmente comisionado por el Genio de la Especie para llevar a término su reino definitivo, está transpuesta a la nación alemana por la gracia de la historia.

HEGEL

Hegel es más citado que conocido y la tarea de penetrar en el espeso bosque de sus obras suele rechazar el ardor de los más temerarios. Para tratar el tema del destino alemán en el pensamiento de Hegel sería necesario esbozar un esquema de todo su sistema filosófico. Esta faena excede los límites trazados para nuestro trabajo. Nos conformaremos con un somero apunte sobre su versión de la historia y el papel adjudicado a las naciones germánicas en el proyecto del Espíritu del Mundo.

La idea herderiana de que Dios se revela en el proceso mismo de la historia está retomada por Hegel en un contexto filosófico mucho más riguroso. No era una idea absolutamente original, sus orígenes remotos pueden rastrearse en el Renacimiento, pero lo que los filósofos italianos reservaron para el universo natural y sus leyes, los tudescos lo extendieron al decurso entero de la historia.

Si existe un dogma cristiano sobre el que Hegel ha concentrado la atención para dar de él una explicación filosófica, es el dogma de la encarnación del Verbo. En primer lugar trató de eliminar la interpretación tradicional que hacía de Jesús el beneficiario personal y anecdótico de esta verdad universal. La encarnación es la raíz más profunda de la relación entre Dios y el mundo físico y moral del hombre.

Jesús, sin tener clara conciencia de preceder a Hegel en el descubrimiento de esta verdad, fue el primero en dar de ella una versión estético-religiosa. La filosofía hegeliana estaba encargada por el Espíritu de llevar la preciencia de Cristo al claro mediodía de su expresión conceptual.

Sin lugar a dudas el Espíritu Absoluto ha tenido especial predilección por seguir, en su decurso evolutivo, el itinerario señalado por sus signos físicos más notables. La marcha de la historia, como la del

sol, tiene inequívoca preferencia por el rumbo Este-Oeste. Nace en las tierras de oriente y alcanza su plenitud y tal vez su ocaso, en la pequeña península de Europa.

Interpretación llena de vaga poesía e impregnada de un orgullo capaz de inspirarle frases como ésta: "la historia del mundo es la disciplina que lleva del querer natural indomado a la voluntad universal y a la libertad subjetiva".

El camino es claro y puede ser perfectamente seguido en un mapamundi. Observándolo con espíritu crítico tal vez resulte un poco arbitrario: todo el espacio geográfico de oriente asiático para desarrollar la infancia de la historia y una pequeña ciudad de la ínfima península ática para descubrir la aurora de la juventud del hombre.

Por supuesto el espíritu es libre y sopla dondequiera. Hegel se extasía en su análisis del mundo griego y hace una exégesis geográfico-histórica sobre la que se inclinarán maravilladas varias generaciones de profesores.

El Espíritu elige a Roma para iniciar una nueva fase de su revolución planetaria: "el mundo romano ha sido elegido para envolver a los individuos morales en sus lazos sociales y juntar todos los dioses y todos los espíritus en el panteón de una dominación mundial y formar así un universal abstracto".

Dentro de la historia romana nacerá el cristianismo y Hegel vuelve por los fueros de sus antiguos estudios teológicos para darnos una interpretación muy particular del Evangelio, que pone a Jesús en el meollo de la conciliación del corazón humano con el Espíritu.

Es difícil, a través de esta exégesis, advertir el trabajo asignado al cristianismo en el movimiento de la historia, pero su esquema interpretativo de la Iglesia Católica será la base de los posteriores exegetas modernistas y progresistas.

El mundo germánico está destinado a conciliar la

sociedad con el individuo. Su misión es realizar la libertad concreta: "la verdad absoluta en tanto determinación infinita de sí, de la libertad que tiene en sí misma por contenido, su propia forma absoluta".

No es fácil entender el significado real de tales expresiones, la jerga hegeliana tiene "su lugar santo" donde se penetra con sigilos de iniciado, pero el descubrimiento de su *gnosis* hermética abre las puertas de un lugar sapiencial lleno de goces filosóficos.

Descendiendo de esas augustas moradas a un terreno más accesible, diremos que Alemania, una vez rotos los lazos feudales, ha introducido los principios jurídicos de libertad y respeto para las personas. Ha conciliado el derecho con la religión permitiendo una promisora unión entre la conciencia religiosa y la majestad del Estado. Alemania ha realizado el ideal del Estado moderno porque superó el conflicto entre lo sagrado y lo profano.

Nada más concorde con el pensamiento hegeliano: la religión provee al Estado de sus principios fundamentales, pero el Estado es la voluntad misma de Dios como espíritu presente o actual que se desenvuelve concretamente en la formación y organización del mundo.

No se puede pensar en una oposición entre una y otra expresión del Espíritu Absoluto. La posibilidad real del conflicto entre Iglesia y Estado es simple concesión a una modalidad anacrónica del movimiento histórico. El Estado Nacional moderno no puede permitirse ese desequilibrio, porque representa el saber y tiene en sus manos todo lo concerniente a la educación, a la ciencia y a los resultados objetivos y sociales de los usos y costumbres. La Iglesia guarda para sí el vasto dominio del fuero íntimo: los sentimientos, las creencias y el fervor religioso con que cada uno anima las leyes y los decretos del Estado.

Probablemente Hegel no se haya propuesto una justificación del Estado totalitario. Tampoco lo quisieron Rousseau, ni Babeuf, ni Marx. Todos ellos bregaron por la conquista de una libertad cuya obtención acentuaba el poder de las organizaciones de gobierno.

El nacionalismo, en su primer movimiento, se encuentra en la línea del pensamiento revolucionario. ¿Por qué más tarde se convierte en punto de apoyo de la acción contrarrevolucionaria?

LA CONTRARREVOLUCIÓN

Anticipamos una respuesta a la pregunta que cierra el parágrafo anterior: la nación, en tanto realidad histórica, es resultado de una larga convivencia. El pensamiento revolucionario pudo complacerse en sus transposiciones teológicas y convertir en mito la verdad social de la nación, pero la misma exageración de sus afirmaciones marcó el relieve de la presencia oculta bajo los oropeles de la infatuación jurídica o filosófica. Los pueblos cristianos cobraron conciencia de su vocación histórica dentro del cuerpo místico de la Iglesia, cuando la revolución, acentuando los perfiles de la singularidad nacional, pretendió afirmarlos contra la idea tradicional del orden cristiano.

La contrarrevolución como movimiento histórico no es un simple reflejo defensivo frente a la amenaza revolucionaria. Ante todo es una toma de conciencia del orden social amenazado por los principios subversivos. Cuando el avance revolucionario ataca nuevos puntos vitales de la salud social, la contrarrevolución descubre el valor de los sitios amenazados y acude en su auxilio para detener el avance destructor. El trabajo contrarrevolucionario, como la faena médica, previene, cura, palia, pero nunca puede restaurar definitivamente la situación de una criatura caduca.

Colocados en una perspectiva teológica, punto de vista irreemplazable para un auténtico pensamiento contrarrevolucionario, la revolución aparece como el intento de edificar la ciudad humana sobre bases puramente naturales. Los mitos inventados por los cerebros progresistas rinden culto al vacío dejado por la "muerte de Dios". El punto de vista teológico descubre la totalidad del orden donde debe colocarse la acción del hombre y, al mismo tiempo, la justa ubicación de las partes subvertidas por el desorden.

Este trabajo de restauración explica la corrección sufrida por las desviaciones del pensamiento revolucionario cuando los pensadores tradicionalistas tratan de encontrar el lugar justo de las realidades trastocadas. El nacionalismo es una idea convertida en mito por la revolución y devuelta a su justa posición en el concierto del orden por los jefes espirituales de la contrarrevolución. Más todavía, es una idea clave por la vitalidad que conserva y su aptitud para convertirse en centro permanente de una misión integradora. Circunstancia bien observada por los estrategas rojos para convertir el nacionalismo en cabeza de puente de la insurrección revolucionaria, y por los contrarrevolucionarios para hacerlo servir los designios de una política de restauración.

Cuando Maurras, el más lúcido de los pensadores políticos, hablaba de la primacía de la faena política, se refería a la necesidad de consolidar la acción restauradora en una fuerza nacional consistente. Sin esa base sólida, todo queda reducido a mera discusión doctrinaria.

Señalado el punto de vista desde el cual juzgamos la revolución y por ende las fuerzas que se le oponen, resulta fácil entender por qué razón no consideramos opuestos a la revolución una serie de movimientos políticos más o menos conservadores, pero carentes del sentido de la totalidad y en fran-

co desdén para con los principios espirituales que fundamenta el orden católico. Sièyes puede admitir la propiedad privada y Mirabeau la necesidad de la realeza, pero ambos, reaccionarios en algunos aspectos parciales, fueron decididamente revolucionarios por la misma parcialidad con que defendieron sus puestas. No debemos engañarnos a este respecto, hasta las sociedades más revolucionarias duran por lo que conservan de orden contra la lógica de sus premisas destructoras.

Existen también auténticos contrarrevolucionarios que no vivieron en toda su plenitud las exigencias teológicas del orden, pero que dotados de un magnífico sentido común, supieron reconocer su innegable primacía y tuvieron una sensibilidad muy aguda para percibir las truculencias disolventes de la revolución. Pienso en Burke, en Rivarol, en Ortega y Gasset, en Max Scheler y en D'Annunzio, para señalar un representante de este tipo en cada una de las grandes naciones occidentales involucradas en el proceso.

Antes de considerar las diversas corrientes contrarrevolucionarias y su contribución al análisis del fenómeno histórico de la revolución, conviene destacar el carácter europeo del proceso y por virtud del liderazgo espiritual y económico de Occidente, su inevitable extensión al resto del mundo.

La revolución se ha convertido así en un hecho mundial. Esto explica el acierto de Godechot cuando escribe respecto a los teóricos de la contrarrevolución: "Los teóricos de la contrarrevolución ampliaron su punto de vista. No combatieron la revolución en tal o cual país, sino la revolución en tanto tal. Enunciaron teorías contrarrevolucionarias de alcance universal." [1]

La revolución no había trascendido todavía las

1 *La Contre-révolution*, Presses Universitaries de France, París, 1961, p. 3.

fronteras de Europa, y en particular de Francia, cuando ya se advirtió su proyección mundial. ¿Cuál es la razón explicativa de este hecho? El nivel desde el cual se planteó y luego se percibió el problema.

Muchos marxistas creen o fingen creer que el *Manifiesto comunista* es un vigoroso análisis sociopolítico de las condiciones del mundo occidental a mediados del siglo pasado, análisis hecho con todo rigor científico a partir de la estructura económica de la sociedad capitalista. Nada más falso. Si algo convierte al *Manifiesto* en un libro de proyección universal es el valor decisivo, casi *esjatológico* que asume en él lo económico, hasta tal punto, que deja de ser económico propiamente tal y se convierte en principio explicativo de toda la realidad.

El *Manifiesto* no es un examen local y circunstanciado, como podría ser el de un perito economista puesto a considerar desde su propio y limitado nivel la situación de la sociedad. Es la visión dialéctica de un hegeliano en busca del íntimo motor de la historia, duplicada con la de un profeta para quien el porvenir de la humanidad se le aparece en un claro esquema explicativo. Visión religiosa por su carácter total y terminante y de ningún modo adscripta a un nivel de observaciones parciales, como sería el punto de vista económico, político o social.

La revolución es un hecho histórico universal, porque así lo exige su concepto de la realidad, de la historia y del hombre mismo. Por eso el pensamiento contrarrevolucionario trata de atacarla en su raíz metafísica y extender la lucha a todos los sectores amenazados por una idea errónea del ser.

Esta hondura metafísica del problema explica también las dificultades inherentes a la tarea teórica y práctica del contrarrevolucionario. Preocupado por una visión de la totalidad del orden universal, debe obrar de tal manera que su acción no perturbe

la delicada estructura de una serie jerárquica de relaciones naturales y sobrenaturales. La prelación de lo teórico sobre lo práctico se funda en la superioridad del orden creado por Dios con respecto a los ordenamientos librados al arbitrio del hombre. El reconocimiento de esta primacía pone límites a la acción contrarrevolucionaria, límites metafísicos, físicos y morales, pues ni el Ser, ni la naturaleza, ni la misma acción humana son invenciones del hombre para que éste pueda eludir la necesidad de conocer esas realidades antes de emprender la conquista de su propia plenitud.

El revolucionario no reconoce límites divinos ni naturales. No teme destruir lazos esenciales para la realización de la vida humana. Convencido de su poder transformador arremete contra todas las estructuras sin medir las consecuencias degeneradoras de sus actos, ni pararse a reflexionar con delicadeza. Sueña con una liberación total de sujeciones y para lograrla afina su puntería destructiva contra los vínculos que lo ligan a Dios, a las autoridades sociales y a la misma naturaleza humana. Su resultado es una inversión del dinamismo moral y en vez de someter lo inferior a lo superior, pone el espíritu al servicio de los instintos y se hunde en un abismo de imprevisibles degradaciones. Como acaricia las tendencias más bajas del hombre y las lanza contra las más nobles, cuenta con la copiosa clientela de los imbéciles, los astutos y los sinvergüenzas. Si se cuenta bien son legión y como la revolución es una suerte de iglesia invertida tiene mecanismos depurados para aumentar el número de sus adeptos. Esto explica su crecimiento masivo y expansión vertiginosa.

II

LOS PRIMEROS PENSADORES CONTRARREVOLUCIONARIOS

DIFICULTADES PARA UNA HISTORIA DE LA CONTRARREVOLUCIÓN

El primer inconveniente consiste en localizar excesivamente el proceso y hacer de la revolución el juego político de un grupo de hombres en lucha por el poder contra otro que lo detenta. En esta perspectiva toda medida de gobierno es contrarrevolucionaria y cuando los revolucionarios auténticos tienen en sus manos los resortes del Estado, llamarán contrarrevolucionario a cualquier intento por desalojarlos.

La pugna por la conquista del gobierno interesa al historiador de las ideas políticas cuando las facciones fundan sus intenciones en planteos ideológicos más o menos bien delineados, pero si ceñimos nuestro esfuerzo a la doctrina contrarrevolucionaria no podemos, como hace Godechot, considerar a Fenelón entre los que preparan el espíritu para resistir la influencia revolucionaria. Se puede ser revolucionario tibio o un conservador tímido. En ambos casos un hombre poco adecuado para la defensa de intereses que exigen decisión y fuerza.

Fenelón, Boulainvilliers y el viejo duque de Saint Simon fueron espíritus mezquinos, demasiado influidos por los vientos de la época para ser considerados como fuentes del pensamiento contrarrevolucionario. Por lo demás eran simplemente partidarios y sus ideas no trascendieron los límites de un interés de facción. La auténtica fuente de la doctrina contrarrevolucionaria está en la enseñanza tradicional de la Iglesia y en las instituciones nacidas a su sombra.

Godechot, historiador excelente pero mediocre pensador, considera contrarrevolucionarios a los interesados en mantener el imposible *statu quo* de la monarquía francesa en 1789. Idea estupenda por la cual es revolucionario quien procura adecuar la conducta política a las exigencias de una situación y contrarrevolucionario quien se opone. De acuerdo con este criterio la revolución es sinónimo de vida política. Sólo los muertos serían contrarrevolucionarios.

Muchos de estos muertos gozaban de buena salud cuando hicieron su crítica a la revolución y reflexionando detenidamente y sin pasión en los frutos obtenidos por la actividad revolucionaria, pensaron en la muerte de la sociedad como su consecuencia inevitable. ¿Qué razones adujeron para confirmar sus opiniones y en qué principios fundaban esperanzas restauradoras?

RIVAROL

Antoine de Rivarol nació el 26 de junio de 1753 en Bagnols-sur-Céze. Espíritu fino, de humor cáustico e ingenioso fue el primero, dentro de Francia, en reaccionar contra la pretensión revolucionaria de fundar la autoridad en el consentimiento popular. Su rechazo no se inspiraba en desprecios aristocráticos, sino en un delicado temor a la mentira. De-

trás de un engaño veía un malandrín dispuesto a ganar sus apuestas.

Advirtió la necesidad del cambio en la conducción política de la monarquía tradicional, pero lo quiso sometido al buen sentido y sin ningún respeto por los principios abstractos de la filosofía de la Ilustración. Para él el pueblo se escribía con minúscula y estaba formado por una multitud de buena gente o no muy buena, pero particularmente inepta para la faena política: "Del momento que el monarca consulta a sus súbditos, la soberanía queda en suspenso... Cuando los pueblos cesan de estimar no obedecen más. Regla general: las naciones consultadas por los reyes empiezan con votos y terminan con voluntades."

Rivarol miraba los hechos fríamente, cuando hablaba de voluntades se refería a deseos perfectamente personalizados entre los que dirigían las masas, no pensaba en el fantasma de la "voluntad general", ni se extasiaba en la fabricación de mitos sociológicos para trasponer responsabilidades. Tampoco era un beato poseedor dispuesto a deponer toda inteligencia para conservar una posición bien rentada. Su inteligencia agudísima no penetraba en el fondo metafísico de las motivaciones humanas, pero descubría con gran sagacidad los intereses mezquinos ocultos detrás de las grandes frases y no perdía oportunidad para desenmascararlos.

"Cuando se quiere impedir los horrores de una revolución –escribía–, hay que quererla y hacerla por sí mismo. Era demasiado necesaria en Francia para no ser inevitable."

Claro, preciso, dueño de un estilo cortante como una navaja, hizo una crítica de la *Declaración de los derechos del hombre* que anticipa las reflexiones de Burke y delata el carácter abstracto de tales principios.

Pese a su comentada pereza y a una frivolidad más aparente que real, la revolución lo encontró

dispuesto a combatir sus puestas y defender, a trueque de perder la cabeza en la guillotina, las buenas prácticas de gobierno desdeñadas tanto por el Rey como por sus enemigos. Comenzó a escribir en el diario *Política nacional* contemporáneamente a la toma de la Bastilla. Momento difícil para un hombre de su independencia espiritual, pero que supo enfrentar con valor y autoridad.

"De Launay –dijo del desgraciado Gobernador de la fortaleza– había perdido la cabeza antes que se la cortaran."

Su descripción de la marcha a Versalles es el cuadro más veraz que se ha escrito sobre la famosa jornada revolucionaria. Muchos necios solemnes han escrito toda clase de gansadas progresistas en torno a esta sórdida bacanal de intereses mezquinos e instintos sanguinarios, explotada por Felipe de Orleáns y algunos usureros poderosos, una página cargada de denuestos no vale, contrarrevolucionariamente hablando, la fría objetividad de su nota.

"Se veía desfilar a la cabeza, el grueso de las tropas parisienses; cada soldado llevaba su pan en la punta de la bayoneta. Detrás venían las horteras, borrachas de furor, de salvaje alegría y de vino. Llevaban ramas de árboles adornadas con cintas, a horcajadas sobre los cañones o montadas sobre los caballos y tocadas con los sombreros de los guardias; unas se habían puesto corazas por delante y por detrás, las otras iban armadas con sables y fusiles. La multitud de los truhanes y obreros de París las rodeaban. En medio de la tropa, dos hombres con los brazos desnudos y ensangrentados levantaban en las puntas de sus largas picas, las cabezas cortadas de dos guardias de corps...

"El horror de un día sombrío, frío y lluvioso; esta infame milicia maldiciendo en el barro; esas arpías, esos monstruos con rostros humanos, las dos cabezas cortadas y en medio de sus guardias cautivos, un monarca lentamente arrastrado con toda su

familia. Todo esto formaba un espectáculo tan espantoso, una mezcla tan lamentable de vergüenza y de dolor que quienes fueron testigos no han podido reserenar jamás sus espíritus. De ahí vienen tantas narraciones diferentes y mutiladas de esa noche y esa jornada que darán todavía más remordimientos a los franceses que detalles a la historia."

Rivarol es un realista sereno, ninguna invención retórica puede consolarlo de un hecho macabro. Para él no existen las ficciones pseudofilosóficas con que los revolucionarios tratarán de justificar sus crímenes. El Rey es Francia, se precisará un largo proceso de educación republicana para ver en un confuso levantamiento de la canalla provocado por una camarilla de ambiciosos, un gesto revelador del sentido de la historia.

Muy diferente será la visión de Michelet. Para él el pueblo anónimo funda la verdadera tradición nacional. Las aparentes truculencias son accidentes sin importancia, como los árboles arrastrados por la correntada de un río. El destino de un pueblo sugiere la existencia de un motor sin nombre cuyo empuje mitológico asume las responsabilidades personales y las diluye en una suerte de drama cósmico. Para conocer la verdad de un hecho y no dejarse engañar por la falsa sabiduría de los eruditos, Michelet aconseja consultar la "crítica moral del pueblo". Esto es: las opiniones formadas por la propaganda revolucionaria.

Rivarol no hubiera aguantado media página de Michelet y después de hacer justicia a su fecundia, habría rechazado con horror esas hipócritas referencias a entes de razón, para justificar la comisión descarada de esos infames asesinatos.

Decir la revolución es el pueblo o es un gesto de Dios, era para Rivarol pura algarabía. Detrás de los crímenes veía rostros conocidos, voluntades claramente discernibles y no ficciones pseudometafísicas. Puesto a descubrir una causa real del caos del

ochenta y nueve, la encontró en la defección del ejército: "La defección del ejército no es una de las causas de la revolución, es la misma revolución."

Sabe el mal mucho más hondo y personal, no se le oculta la responsabilidad del monarca, ni la que incumbe a las más altas familias de Francia. A propósito del duque de Orleáns y de su miserable *egeria* Mme. de Genlis, escribió una página donde su lúcida indignación alcanza en el retrato, la precisión del aforismo:

"Tal ha sido ese príncipe a quien todos sus vicios no han podido darle el triunfo de sus crímenes; y tal el efecto del relajamiento total de nuestras facultades, fruto del libertinaje, de la adulación y de todos los venenos. Quien fue insensible a la gloria llega a serlo también para la infamia. Los Mirabeau, los Laclos, el crimen y sus palancas no pudieron levantar esa alma hundida en su pantano; el odio, el desprecio y todas las torturas de la opinión fueron impotentes contra su insensibilidad, lo que sería el colmo de la filosofía si no fuera el último grado del embrutecimiento y el síntoma de la disolución.

"Sería de todos los príncipes y aun de todos los hombres, el más profundamente hundido en el desprecio de Europa si la opinión pública no hubiera descubierto, detrás suyo, una mujer consejera de sus crímenes y alma de sus consejos, instigadora de sus proyectos, apologista de sus fechorías y corruptora de sus hijos. Mujer que lo abandonó en el cadalso como a un miembro podrido porque, en efecto, el suplicio de ese miserable fue ver abortados todos sus designios."

No le vengan a este hombre con hagiografías revolucionarias. Testigo sin ilusiones de los acontecimientos y sus protagonistas, ve con la misma objetividad la estupidez del pueblo como los vicios personales de sus repugnantes tribunos. Mirabeau le

inspira un párrafo que tiene el peso definitivo de un epitafio:

"Ese gran hombre aprendió pronto que la menor virtud podía detenerlo en el camino del triunfo. Desde ese momento no se permitió ninguna. Vio el honor y la probidad como a dos tiranos capaces de frenar su genio; renunció a toda especie de coraje para evitar incertidumbres y aprovechó su falta de alma para hacerse principios a prueba de remordimientos.

"La nación le ha dado el placer de combatir algunas veces contra ella, y la miseria del Rey lo ha confirmado siempre. El conde de Mirabeau es uno de los mejores obreros de la revolución y no se ha cometido un solo crimen grande sin su activa participación."

Años después la filosofía alemana enseñará a los franceses a pensar con profundidad y buscar en oscuros atisbos panteístas las causas recónditas de los hechos. Las explicaciones de Rivarol resultarán entonces superficiales y su espíritu clásico decididamente limitado. Cuando la toma de la Bastilla se convierta en la nupcia sagrada del pueblo con su destino, dejará de ser la cópula sórdida de un montón de borrachos con la tacañería de De Launay, quien, según Rivarol, no cañoneó a sus asaltantes para no romper una casa que había comprado recientemente frente a la prisión.

Los amantes de las buenas letras no dejarán, empero, de apreciar con deleite la elegante certeza de sus aforismos:

"Cuando un gobierno ha sido lo bastante malo como para excitar la insurrección y demasiado débil como para contenerla, la insurrección está entonces en su derecho, como la enfermedad, porque la enfermedad es el último recurso de la naturaleza. Pero nadie ha dicho jamás que la enfermedad es un deber del hombre.

"Las revoluciones son comenzadas, a veces, por

gente de ingenio, pero siempre son terminadas por bestias feroces.

"En esta revolución tan alabada, príncipe de la sangre, militar, diputado filósofo, pueblo, todo ha sido malo, hasta los asesinos."

No escapaba ni el Rey; de Luis XVI dirá: "merecía sus desgracias porque no supo hacer su oficio".

Para un frívolo, tal es su fama, su percepción del futuro era bastante profunda y mientras los grandes espíritus de Alemania competían en decir frases sibilinas sobre Napoleón: "he aquí el Hombre" o "el Espíritu del Mundo a caballo", Rivarol escribía con pedestre lucidez:

"Será hermoso ver un día a los filósofos y a los apóstatas seguir a Bonaparte a misa y a los republinos hacer la gran reverencia. Sin embargo habían jurado matar al primero que tomara el poder. Sería gracioso que creara cordones y decorara reyes, que se hiciera príncipe y se aliara con alguna antigua dinastía. Desgraciado si no resulta siempre vencedor."

Es más filosófico decir que con él terminaba la historia, pero no deja de tener una inteligencia de primera el autor de esta preciosa profecía política, escrita un par de años antes de que Napoleón Bonaparte pasara a ser Napoleón I.

BURKE

La crítica a las ideas expuestas durante las primeras asambleas revolucionarias encontró en el irlandés Edmundo Burke su primer expositor sistemático. Rivarol no tuvo una doctrina contrarrevolucionaria, su acción crítica se limitó a un ingenioso ejercicio de buen sentido contra lo que creía un desorden pasajero, una crisis de autoridad.

Burke tratará de ahondar en las causas del movimiento revolucionario y lleva su penetración hasta

un nivel antropológico. Cree hallar en el racionalismo francés y su espíritu abstractista su más profunda explicación.

Dotado de excelente sentido político y de una larga experiencia en los negocios públicos, delata en la revolución francesa la excesiva influencia de retóricos divorciados con la realidad histórica de su país.

No es un tradicionalista en el sentido acabado del término, lo es a medias, y por ello acepta como tradición la herencia histórica del espíritu nacional inglés, habida cuenta de la ruptura con la Iglesia. Por primera vez la idea de nación es convocada como una realidad concreta, para combatir el uso revolucionario de las abstracciones. Los revolucionarios franceses se reclamaban representantes del pueblo y trataban de constituir la nación francesa sobre la tabla rasa de un pasado prolijamente demolido. Burke tratará de probar el carácter decididamente histórico de la nación y al mismo tiempo la forma nacional de la historia.

Había nacido en Dublin en el año 1729, y era hijo de un protestante y una católica, tenía el alma lo bastante dividida como para poder comprender los estragos dejados por las divisiones. Realizó sus estudios en la capital de Irlanda y posteriormente se graduó de abogado en Londres.

Desde joven se inició en los encantos de la literatura y se convirtió en un sagaz crítico literario. Junto a este gusto por las bellas letras desarrolló con igual competencia una aguda penetración para las cuestiones políticas. Muestras de su ambivalencia vocacional son sus dos primeros libros: *A vindication of natural society* y *Philosophical inquiry into the origin of our ideas on the sublime and beautiful.*

El primer título nos coloca en el camino de un sano sentido político, el segundo en la peligrosa

pendiente de la pedantería filosófica, felizmente superada por su innato pragmatismo británico.

Su entrada en el Parlamento en 1765 como representante de la ciudad de Bristol contribuyó para afianzar sus disposiciones prácticas y lo arrojó decididamente en la arena de la lucha política. Desde ese momento abandonó toda especulación en torno de lo sublime y la belleza y limitó sus publicaciones a los aspectos concretos del tráfago parlamentario. En 1790 aparecieron sus *Reflections on the Revolution in France*. Pronto su fama se extendió por todo el continente.

Burke es un pensador político decididamente empirista; sus disertaciones sobre lo sublime lo habían curado de la metafísica, sus relaciones con los filósofos franceses de la época dieron a la cura un corte radical.

En el Parlamento actuó como liberal y bregó incesantemente por la libertad de Irlanda y de los Estados Unidos. Estos objetivos de su lucha parlamentaria no contradecían el cuño conservador y antirracionalista de su espíritu. Partidario acérrimo de las libertades concretas y bien determinadas, se erguía contra la megalomanía literaria de los retóricos franceses. Cuando defendió a los colonos americanos o a sus compatriotas, entendió hacerlo de acuerdo con las tradiciones británicas y para extender a esos súbditos de la corona los beneficios de la metrópoli. Pensaba que el Rey y el Parlamento de Inglaterra eran directamente responsables de la Revolución Americana, porque habían desconocido a los colonos derechos perfectamente acordados por las leyes de la nación. Es en nombre de la tradición jurídica inglesa que Burke defiende la revuelta americana y la lucha por las libertades irlandesas.

Godechot en su libro *La Contre-révolution* halla un cierto parentesco entre las ideas de Herder y las del político inglés. Descuenta la posibilidad de

una influencia —Burke no había leído a Herder—, pero parecen partir de principios comunes.

El parecido, si lo hay, es remoto y el aire de familia entre uno y otro, forzado. Herder es un espíritu quimérico, confuso, perdido en las brumas de su panteísmo. Su *Volksgeist* como manifestación histórica del Espíritu del Mundo en los pueblos, está tan lejos de la idea de tradición nacional sostenida por Burke, como puede estarlo un ente poético de una auténtica realidad histórica.

"La ciencia de la jurisprudencia —escribe Burke—, orgullo de la inteligencia humana, es la razón recogida en el curso de los tiempos. Combina los principios de la justicia con la infinita variedad de los intereses humanos."

Existen tradiciones jurídicas estrechamente ligadas a la evolución de un pueblo, por esa razón Burke hablará del derecho inglés, del derecho francés o alemán y se negará rotundamente a aceptar algo tan declamatorio y abstracto como los derechos del hombre.

¿Este reconocimiento de estirpe simplemente empírica qué tiene que ver con el *Volksgeist* de fabricación herderiana? Precisamente en la diferencia que va de una a otra idea estalla la oposición entre el nacionalismo abstracto de la revolución y el muy concreto del espíritu contrarrevolucionario.

Burke es un jurista y su dignidad de hombre de leyes se subleva cuando se entera del proceso llevado contra el rey y la reina de Francia. ¿En nombre de qué normas legales un grupo de hombres del común se erige en tribunal permanente para llevar al banquillo de los acusados a las autoridades legítimas de la nación?

"El siglo de la caballería ha pasado —vaticina con amargura—, se inaugura el de los sofistas, de los economistas, de los calculadores. La gloria de Europa se ha extinguido para siempre."

Las *Reflexiones sobre la revolución en Francia*

tienen un doble propósito: hacer una crítica de lo acontecido y rechazar la aproximación intentada por algunos ingleses con lo acaecido en Inglaterra en 1688. El libro carece de una composición ordenada y ambos objetivos están desarrollados en un contexto bastante desaliñado. Me limito a señalar las ideas capaces de fundar una doctrina contrarrevolucionaria:

Las instituciones fundadas en la sola razón duran poco.

Un Estado laico carece de fundamento para sostener la autoridad.

Las ciencias no pueden hacer la felicidad del hombre, y el progreso es el resultado de una lenta conquista hecha por el esfuerzo de muchas generaciones.

Estos tres principios fácilmente descubiertos por el buen sentido son negados por el pensamiento revolucionario, porque en él predomina una fuerte predisposición a tomar ficciones por realidades; por ende, ese pensamiento considera a la razón fuente creadora de instituciones y fuerza capaz de imponer sus decisiones a la misma naturaleza. Para mayor abundancia, Burke considera necesario corregir la idea revolucionaria acerca de la naturaleza.

En apoyo de sus principios sostiene que las instituciones sociales son obras de la historia y se niega a considerarlas fuera del contexto de los hechos que "las sostienen". "Las circunstancias, nada para algunas personas, son en verdad las que dan a un principio político su color distintivo y su verdadero carácter. Son ellas las que hacen a un régimen político útil o perjudicial para los hombres."

La libertad, no la conozco, existen libertades concretas, determinadas, obtenidas a través de una larga lucha. Por lo demás, no toda libertad es buena. Está la libertad del hombre honesto para ejercer honestamente su oficio y la del ladrón para

robarle. ¿Cómo podemos declarar buena a la libertad sin especificar de qué se trata?

A la proclamación de una libertad abstracta sucede, legítima consecuencia, la declaración universal de los derechos del hombre: "Mina preparada bajo tierra y cuya explosión hará saltar todo: los ejemplos de la antigüedad, los usos, las cartas, las actas del Parlamento."

La razón es sencilla: los "derechos del hombre" harán recaer el poder sobre las masas y éstas tienden a ser conducidas por la pandilla anónima de sus aduladores.

Burke incorpora a la idea de naturaleza la idea de historia. Los pensadores de izquierda suponen a la conciencia del devenir histórico una conquista hegeliana. Cronológicamente esto es falso. No disputo a Hegel el mérito discutible de haber convertido el devenir histórico en una expresión de la Idea Absoluta, lo que en términos más habituales significa la manifestación misma de Dios, pero la importancia del decurso de la historia en la formación de la naturaleza humana fue puesta de relieve por Burke.

El hombre alcanza su plenitud en un proceso histórico determinado. Puede decirse sin paradojas: no existe el hombre, existe el francés, el inglés, el alemán, el español, etc.; los sistemas políticos son obra de la historia. Un régimen no puede ser el resultado de la momentánea decisión de una asamblea constituyente. Hacer tabla rasa del pasado es contrario a la naturaleza. "Las operaciones de mejoramiento son lentas —asegura Burke— porque se trabaja, no sobre materia inanimada, sino sobre seres vivientes de los que no se puede alterar súbitamente el estado, la manera de ser, los hábitos, sin colocarlos en una situación de miseria."

Si Burke hubiera condensado en un aforismo pascaliano su idea sobre la razón hubiera escrito algo

parecido a esto: la razón social tiene razones, que la razón particular ignora.

Como el de toda obra humana, el trabajo de la razón es social e histórico. Los siglos crean hábitos y costumbres aparentemente poco razonables, pero a los que no conviene renunciar so pena de destruir defensas inestimables para la conservación de un pueblo. Los llamados prejuicios sociales pertenecen a este orden de realidades y parecen especialmente creados para prevenir enfermedades sociales incurables.

Para Burke la nación es una realidad social y dejando de lado toda especulación metafísica en torno del espíritu del pueblo o la voluntad general, se ciñe –para discernir sus caracteres– a los datos concretos de la experiencia histórica.

Pone en la picota al nacionalismo jacobino por verbalista y ficticio, contra su pretensión de representar al pueblo esgrime razones vitales y argumentos extraídos de la existencia nacional.

En Francia, las reflexiones de Burke no tuvieron inmediata repercusión, aunque se lo tradujo, se lo leyó y se lo comentó en círculos contrarrevolucionarios. Habrá que esperar el advenimiento al mundo de las letras de Maurice Barrés para hallar un discípulo digno de su genio. En Alemania tuvo mejor acogida. Su crítica al racionalismo hallaba exagerado eco en las corrientes románticas de la época.

FEDERICO VON GENTZ

Será el encargado de introducir a Burke en los países de lengua alemana con una prolija traducción de sus *Reflexiones*.

Von Gentz nació en Breslau en 1764. Discípulo fiel de la "Ilustración" leyó a Burke con algunas prevenciones.

"Por prevenido que esté contra los principios de este libro —escribió— lo leo con más placer que a cien insípidos panegíricos de la revolución. Me gusta oír la voz de mis enemigos cuando tiene más valor que la de mis partidarios."

Esta sana disposición para examinar las ideas de Burke abriría una ancha brecha en la armadura de su formación intelectual. En 1793 traduce el libro y lo hace con un prefacio que marca el cambio de sus opiniones. Los generosos principios de los filósofos iluminados se han convertido en armas temibles en la boca de los demagogos. Von Gentz advierte el carácter catastrófico del descenso y procura, con el libro de Burke, un retorno al buen sentido político.

Posteriormente traducirá el libro de Mallet du Pan *Les considérations sur la révolution de France* y tanto en el prefacio como en las notas aclaratorias manifiesta una actitud decididamente contraria a la revolución.

No se contentó con introducir estos dos autores en Alemania, escribió uno o dos libros sobre los mismos temas y disconforme con la índole teórica de su actividad, se metió de lleno en la política de su tiempo y llegó a ser uno de los inspiradores de Metternich.

Von Gentz perteneció a esa aristocracia del espíritu para quien Europa era un civilizado equilibrio de potencias. El nacionalismo jacobino le repugnaba por lo que había en él de bárbaro y violento. *La grande nation* en armas lo arrojó decididamente a la formación de una coalición europea con el objeto de forjar el instrumento capaz de devolver Francia a los Borbones y crear así las condiciones de una paz armoniosa.

"Aun prevenido que esté contra los principios de este libro —escribe— lo leo con más placer que a cien insípidos panegíricos de la revolución. Me complace la voz de mis contrarios cuando tiene más valor que la de mis partidarios."

Está bien dispuesto para encontrar las ideas de Burke abierta una ancha brecha en la armadura de su formación intelectual. En 1793 traduce el libro y lo hace con un prefacio que marca el cambio de sus opiniones. Los generosos principios de los filósofos iluminados se han convertido en armas terribles en la boca de los demagogos. Von Gentz advierte el carácter catastrófico del desarrollo y consagra, con el libro de Burke, su retorno al buen sentido político.

Posteriormente traducirá el libro de Mallet du Pan: *Considérations sur la révolution de France* y tanto en el prefacio como en las notas adjuntas manifiesta una actitud decididamente contraria a la revolución.

No se contentó con traducir a estos dos autores al alemán, escribió uno u otros libros sobre los mismos temas y compenetrado con la misma causa, se metió de lleno en la política de su tiempo y llegó a ser uno de los inspiradores de Metternich.

Von Gentz pertenecía a esa aristocracia del espíritu para quien, aunque era un excelente equilibrio de tendencias, el mecanicismo jacobino le repugnaba por lo que había en él de bárbaro y violento. La guerra misma no era, en su ánimo, la forma decisiva: tendía a la formación de una coalición europea con el objeto de lograr el instrumento capaz de devolver Francia a sus fronteras y crear allí las condiciones de una paz duradera.

III

LOS PRIMEROS TEÓLOGOS DE LA CONTRARREVOLUCIÓN

JOSEPH DE MAISTRE

Algunos tratadistas, adversarios poco disimulados del pensamiento tradicional, han propuesto el término de teócratas para señalar con un rótulo peyorativo las ideas políticas de José de Maistre y Luis de Bonald. En verdad, ni uno ni otro de estos pensadores soñó con un gobierno sacerdotal. Pusieron a Dios y la religión en el centro de sus preocupaciones políticas porque fueron los primeros en advertir el carácter arreligioso de la Revolución.

Con de Maistre y de Bonald la idea de nación recupera su puesto en el contexto misional de una vocación católica. El juicio de Dios contra la infidelidad a ese llamado está escrito con lodo y sangre en el terror revolucionario.

Decía de Maistre: "Nunca volverá a verse nada semejante. Estos hombres vulgares hasta la exageración, ejercieron sobre una nación culpable el más espantoso despotismo de que la historia hace mención y seguramente eran ellos, de todo el reino, los más asombrados de su propio poder."

Francia fue hallada culpable de infidelidad a su misión tradicional "y ha sido conminada a volver a ella por los medios más terribles".

La nación, miembro vivo de la Iglesia de Cristo, tiene una vocación particular designada por la historia. Negarse a cumplirla es atraer sobre sí la ira de la Providencia, que castiga los desvíos con las miserias engendradas por sus malas acciones.

Era la voz de un profeta sobre la Europa harta de escepticismo y de orgías racionalistas. El profeta escribía una prosa digna del abominable siglo XVIII y sus libros podían ser leídos, sin desmedro literario, por los lectores de Voltaire, de Chamford o de Laclos.

José María de Maistre nació en Chambéry, Savoie, el 1º de abril de 1753. Pertenecía a una familia originaria de Languedoc, según sus adversarios de procedencia burguesa; sus admiradores en cambio, le concedían viejas cartas de hidalguía. Uno u otro origen no tiene mayor importancia para comprender el genio de de Maistre. Descendientes de comerciantes o nobles, sus padres pertenecieron a la mejor sociedad de Chambéry bajo el gobierno del Rey de Saboya y Cerdeña. El padre de José era presidente del senado y su abuelo materno senador de Motz y gentilhombre de Bugey. Eran altos magistrados de esa pequeña corte que José había de honrar con fidelidad imperturbable a través de todas las miserias de una época desdichada.

De la madre heredó el espíritu religioso y el gusto literario, ella lo guió en sus primeras lecturas y le hizo aprender de memoria los versos de Racine. "Aún no comprendía a Racine —escribió años después—, cuando ya mi madre me lo recitaba en la cabecera de mi lecho y me hacía dormir al ritmo de su voz y de esa música incomparable. Sabía de memoria centenares de versos antes de poder leer y mis oídos, habiendo bebido tan pron-

to esa ambrosía, no han podido soportar nunca el ruido de la piqueta."

La madre murió en 1774, cuando José tenía veintiún años y recién terminaba sus estudios de derecho. Ese mismo año el Rey lo nombró sustituto del Fiscal General. Durante catorce años ocupó ese puesto, hasta que el 13 de junio de 1788 fue designado senador.

Como Voltaire, fue discípulo de los jesuitas, pero asimiló con otro temperamento la fuerte alimentación servida por los seguidores de San Ignacio. La educación recibida por José de Maistre –asegura Saint Beuve– era muy siglo XVI. La Compañía de Jesús había conservado en Saboya todo el vigor de su férrea disciplina. En aquellos años los jóvenes eran fuertes y nadie se asustaba por la severidad de las exigencias. Los jesuitas hallaron en José una magnífica testa para la reflexión, ayudada por una memoria prodigiosa. Ya viejo, se alababa de poder recitar largos trozos de la *Eneida* aprendidos en la niñez.

Era senador cuando recibió las primeras noticias de los sucesos revolucionarios en Francia; no advirtió de inmediato el terrible peligro de la situación, ni sospechó que se abría para él el período más doloroso, agitado y fructífero de su vida. Hasta ese momento había alternado el ejercicio de sus funciones con copiosas lecturas seleccionadas al azar de la curiosidad. Sin abandonar la fe, su inteligencia había cedido a los gustos de la época inscribiéndose en una logia masónica y dejándose impresionar por las divagaciones místico-filosóficas de Saint Martin.

La revolución lo hará volver sobre sus pasos, abandonar la logia de los "Tres Oficios" y más tarde advertir a sus amigos contra las astucias de los "iluminados". Pero en un primer momento y hasta la anexión de Saboya por las tropas de la Repú-

blica, no creyó que en Francia se estaba viviendo una experiencia histórica extraordinaria.

La vida de de Maistre transcurrió en el exilio. Pasó catorce años de embajador de un rey sin corona y sin fondos en San Petersburgo lejos de su mujer y de sus hijos y a veces sin dinero para pagar el carbón de su estufa. En 1817 volvió a reunirse con su familia y cuatro años después, el veintiuno de febrero de 1821, murió en Turín.

Las *Consideraciones sobre Francia* aparecieron en 1796. Mallet du Pan, autor de un libro de título parecido, se encargó de editar el libro de de Maistre. La obra no tuvo inmediata acogida pero veinte años más tarde, cuando los Borbones volvieron al Reino de Francia, se descubrió la importancia del hombre que había previsto y profetizado el acontecimiento.

De Maistre parte en su libro de un supuesto indiscutible para un cristiano: estamos ligados al Creador por el doble lazo de la creación y el gobierno providente del mundo. Esto vale tanto para los hombres tomados personalmente como para los pueblos.

El triunfo de la Revolución ha colocado en el poder a quienes menos creen en la Providencia. Este hecho desconcierta al creyente común y le sugiere dudas sobre la Justicia Divina. Nada más erróneo, porque es durante la Revolución cuando la acción de Dios se ejerce más directamente sobre los acontecimientos y sustituye el libre trabajo de los hombres.

La Revolución parece marchar por sí sola y arrastrar en su corriente a sus propias criaturas. Dios la dirige y emplea "los instrumentos más viles, porque castiga para regenerar". Mirabeau se creía un artífice de la subversión y en realidad sólo secundó el movimiento popular porque se colocó detrás de la masa y la empujó en la dirección que ya llevaba: "Compartía con otros héroes de la Re-

volución el poder de agitar a la multitud, sin tener el de dominarla. Ésta es la característica de los mediocres en los grandes trastornos políticos."

A Francia le fue concedida la vocación del magisterio y debió ser fiel a ella para enseñar la verdad revelada por Cristo. Desleal a la misión de su genio se convirtió en hábil propagadora de errores que ni siquiera tuvo la originalidad de inventar. "Pues bien –escribe de Maitre–. Ya que se ha servido de su influencia para desmoralizar a Europa contraviniendo su vocación, no hay que extrañar que haya sido conminada a volver a ella por los medios más terribles."

Interesa destacar la idea de la vocación nacional vista en su perspectiva teológica. El nacionalismo contrarrevolucionario se moverá entre Burke y de Maistre según prevalezcan intereses históricos o sobrenaturales. Desde el punto de vista cristiano la muerte de Luis XVI –jurídicamente un asesinato–, se convierte también en un sacrilegio. Fue un crimen porque se hizo contra toda justicia sobre el Soberano del país y un sacrilegio por el carácter religioso de esa soberanía. La complicidad de todo un pueblo dio a este sacrilegio una proyección política imborrable; Francia, como el pueblo judío, llevará para siempre el baldón de la sangre de su rey mártir.

"No menos notoria fue la indiferencia del Ejército. Sirvió a los verdugos de Luis XVI mucho mejor que al Rey. No dio la más ligera nota de descontento. En fin, jamás crimen tan grande pudo atribuirse (en muy diferentes grados, es verdad) a tan elevado número de culpables."

En realidad toda la Francia estuvo complicada en la muerte del Rey, "porque nunca la nación está libre de culpa cuando unos facciosos llegan al poder y están en condiciones de cometer el crimen en su nombre".

Para comprender en toda su plenitud el pensa-

miento de de Maistre, importa tener en cuenta toda su obra escrita. Muchas reflexiones, inspiradas por los acontecimientos revolucionarios, tienen su fundamento explicativo en trabajos anteriores o posteriores a las *Consideraciones*. Por esta razón, conviene fijar los principios de sus tesis filosóficas, teológicas y prácticas en un orden sistemático adecuado para la comprensión total de su doctrina,

LA FILOSOFÍA DE DE MAISTRE

Lector minucioso y ordenado de los grandes clásicos, tuvo una formación más jurídica y literaria que específicamente filosófica. Con todo hay en sus obras algunos principios directores que pueden tomarse como base de un sistema de ideas formulado sin gran rigor.

Espíritu dotado particularmente para la crítica, ha descubierto las líneas fundamentales de su filosofía en las objeciones inspiradas por la lectura de los pensadores de la Ilustración. Su formación teológica era apenas discreta y muy grande su deseo de hallar argumentos espiritualistas para usar como réplicas al sensualismo materialista de los Enciclopedistas. Pobreza teológica y premura polémica explican la influencia de Saint Martin en su primera refutación al Iluminismo hecha en un folleto de 1782, titulado *Memoria al Duque de Brunswick*. Este opúsculo anuncia un esbozo de sus futuras ideas cuando encara la explicación del Iluminismo tomando por centro el dogma de la naturaleza caída. El culto exagerado de las ciencias naturales nace del orgullo humano y de un deseo inmoderado de convertirse en señor del universo, sin reconocer la dependencia de Dios.

De Maistre leyó a Santo Tomás, pero librado al azar de encuentros más o menos casuales. Era corriente en su época considerar al tomismo en el

origen del racionalismo moderno; posiblemente se confundía la doctrina del Doctor Angélico con la de algunos de su *pedisecuos.* Cuando le tocó refutar el sensualismo de Condillac sobre el origen de las ideas, resucitó la vieja teoría cartesiana del innatismo, atribuyendo a Aristóteles la paternidad de esta doctrina. No tenía a mano algo mejor para confirmar la espiritualidad del alma y confundió la tesis peripatética de los primeros principios evidentes con ideas innatas.

No sólo complica a Aristóteles en la peregrina aventura del innatismo: lo embarca también a Santo Tomás. El Doctor Común ha dicho en su libro *Summa Contra Gentes* una frase sobre nuestra manera de conocer que permite a de Maistre la siguiente reflexión: "La capacidad de universalizar es característica del hombre y lo hace ser eso que es. Los sentidos no entran para nada en esta operación, reciben las impresiones y las trasmiten al intelecto, pero sólo éste las hace inteligibles. Los sentidos son extraños a toda idea espiritual." Si se observa bien, la doctrina es tomista y no se advierte en ella nada para que su autor la llame innatismo. Umberto Bianchi Bolzedi dice que "De Maistre parla di idee innate, perché non trova un vocabolo più adatto."

De Maistre es crítico y un polemista aguerrido, no se interesa mucho por la exactitud del léxico gnoscológico, lo importante es impugnar las teorías opuestas a la espiritualidad del alma, el resto —afirma— es una cuestión entre nosotros, un pleito de familia, sin interés para los materialistas.

Son palabras de un apologista, no las de un filósofo y si ataca al racionalismo en su raíz espiritual lo hace por sus peligros prácticos, más que por sus errores teóricos. Los frutos amargos de las revoluciones y el exterminio son las consecuencias de esa actitud filosófica nacida de la soberbia.

La sabiduría obtenida por la sola razón desdeña

la tradición y apunta a destruir las lenguas nacionales que son su vivo receptáculo. Estas encierran en su seno el aporte sapiencial de la historia: "un verdadero filósofo debe estudiar el lenguaje".

De Maistre –sin ningún aparato filológico– sostiene el origen revelado de la primera lengua, pero no tiene la pretensión de formular una teoría explicativa de su singular ocurrencia. Desaparecida la lengua primordial con la primera raza, desapareció con ella el auténtico tesoro tradicional de la revelación primitiva y con ella la verdadera *gnosis*, la única que pudo penetrar el secreto de la naturaleza creada. La búsqueda de las huellas de esa lengua arcana explica su gusto por las etimologías, su ardor de neófito para encontrar el origen de las palabras y hasta su audacia un poco ingenua para inventar uno de su propia cosecha.

Los pensadores contrarrevolucionarios de la primera época vivieron un clima intelectual saturado de exigencias racionalistas. Su reacción inmediata fue desconfiar de una razón divorciada con la vida y recuperar los valores existenciales negados por ella. La primera verdad del catecismo contrarrevolucionario es ésta: las instituciones sociales no pueden ser obra de la sola razón. Debe existir un fundamento más hondo e indiscutible, un mandato divino aceptado por la fe, capaz de colocar esas instituciones al resguardo de la discusión.

El campo natural de la razón es la ciencia física y las matemáticas, pero estas ciencias "no deben convertirse en el ejercicio principal de la inteligencia, pues la peor locura es exponerse a disminuir el número de los hombres por aumentar el de los físicos".

Su denuncia contra la razón se detiene en el límite justo de una sana desconfianza. Católico formado en la frecuentación de los clásicos, no podía caer en la tentación de fundar algo de naturaleza tan ambigua como es una filosofía vitalista, exis-

tencial o simplemente sentimental. Su pendiente fideísta está dominada por su buen sentido latino y una cierta inclinación pascaliana por las razones del corazón no llega a convertirse en fundamento de ningún sistema. Pudo escribir frases como ésta: "Il y a des verités que l'homme ne peut saisir qu'avec l'esprit de son coeur", sin que le pasara por la cabeza formar con ella una doctrina. Su buen sentido respetaba los hábitos sanos dejados por una larga civilización moral y espiritual en los pueblos latinos.

Para de Maistre la filosofía es una razón con pretensiones de construir la vida social al margen de la religión, por eso puede declarar "que el más grande de los flagelos del mundo ha sido siempre eso que se llama filosofía", sin que tal opinión implique un fideísmo consecuente. La razón dirigida por la fe puede hallar el camino de un saber conforme a nuestras necesidades. San Agustín no se expresó de otro modo, ni condenó menos las vanas curiosidades de la inteligencia. Por lo demás, de Maistre no desdeñó jamás las clásicas pruebas cosmológicas sobre la existencia de Dios, pero reconocía que para un ateo ninguna prueba era convincente y para los creyentes lo eran todas.

De Maistre fue un apologista, no un filósofo. No hay en su obra una arquitecturación rigurosa y metódica de algo parecido a un sistema. Sus inclinaciones fideístas, irracionalistas o pragmáticas obedecen al espíritu espontáneo, rapsódico y casi pastoral de un verdadero *defensor fidei*.

LA TEOLOGÍA

Señala Bianchi Bolzedi la posición de de Maistre en la confluencia de dos épocas separadas por el tajo sangriento de la Revolución Francesa: "en la

primera de ellas dominaba el optimismo iluminista y en la segunda el pesimismo romántico".

Ni iluminista ni romántico, de Maistre ha visto el claro y ordenado mundo de su infancia reducido a nada por el torrente revolucionario. Seguridad, instituciones, viejos hábitos familiares de un orden jerárquico fundado en la tradición, todo desapareció. El antiguo senador de Chambéry convertido en el embajador sin sueldo de un Rey errante, vivió exiliado en la corte de los zares, lejos de su mujer y de sus hijos, de los lugares amados y de ese clima moral tan caro a su corazón. Esta situación hubiera explicado con creces un ánimo desesperado, pero de Maistre tenía una fe sencilla y sólida que daba paz a su corazón y a su espíritu el lúcido ejercicio de una inteligencia sin ilusiones, pero sin amarguras.

"No todo es violencia en el universo –afirma en las *Consideraciones*–; pero la filosofía moderna nos adula cuando nos dice que todo está bien, siendo así que el mal lo ha manchado todo y que, en un sentido muy real, todo está mal, porque nada está en su sitio."

La situación personal puede reflejarse en alguna nota pesimista, pero de Maistre no se queja, la mirada luminosa trata de penetrar en los designios de la Providencia y aceptarlos sin vanos reproches.

"Cuidemos de no perder por ello el ánimo –escribe–, no hay castigo que no purifique, no hay desorden que el amor eterno no sepa volver contra el principio del mal."

El optimismo universal de los iluministas había hecho perder de vista el dogma de la naturaleza caída y por ende no contó con el mal en el universo y en la sociedad, disponiendo la razón humana para ser víctima de las peores ilusiones. No solamente existen los males físicos –cosa que cualquier mentecato puede comprobar–, existe también el mal moral. Somos culpables de muchas transgresiones:

"¿Qué hombre sensato podrá pensar sin estremecerse en las malas acciones cometidas contra sus semejantes y en las posibles consecuencias de sus funestas influencias?"

Pone de relieve la poca consistencia de nuestras virtudes personales y la incidencia temible de los prejuicios sociales en la comisión de ciertos males como en el sostenimiento de algunas virtudes. El hombre no es naturalmente bueno y sin el dogma del pecado original es imposible comprender su historia.

Cree que un examen sin prejuicios de la existencia humana llevaría inexorablemente al descubrimiento de esa verdad revelada o por lo menos a su confirmación. El sufrimiento es consecuencia del pecado y el mérito del dolor reside en su aptitud para rescatar el débito merecido por la culpa. La reversibilidad de las penas es el gran misterio del mundo, explica la caída y la redención: un hombre introdujo el pecado en la historia, otro nos había de merecer la Gracia salvadora.

No se puede creer en la Redención si no se acepta al cristianismo como única religión verdadera. La afirmación de de Maistre es mucho más terminante: "No hay moral pública ni carácter nacional sin la religión; no hay religión europea sin el cristianismo; no hay verdadero cristianismo sin el catolicismo; no hay catolicismo sin Papa y no hay Papa sin la pertinente primacía."

Apologista decidido explicará la infalibilidad pontificia apelando a una audaz analogía con la autoridad social. Toda soberanía —arguye— cualquiera que sea, obra necesariamente como infalible, porque todo gobierno es por naturaleza absoluto. La Iglesia debe ser gobernada, por lo tanto su gobierno debe ser infalible. La prueba no funda la infalibilidad, sino la necesidad de un fallo inapelable en la cúspide de todo gobierno natural. Con posterioridad reconoce la diferencia entre la exigencia natural de

una última instancia autoritaria y la infalibilidad sobrenatural prometida por Dios a los sucesores de San Pedro.

Junto a las *Consideraciones sobre Francia* el libro titulado *Du Pape* es uno de los más influyentes escritos por de Maistre. Augusto Comte admitió haberlo leído con fruto y se inspiró en él para fundar los justos títulos políticos de su religión positiva. Soberano infalible de la Iglesia Católica, el Papa es el más alto tribunal de las naciones cristianas y la más fiel garantía de que el saber teológico no se convierta en instrumento de los poderes temporales. Comte aceptó la magnífica sabiduría social mostrada por la Iglesia al afirmar sobre las naciones a este poder espiritual y trató de erigir una instancia de la misma naturaleza al poner las llaves de las ciencias sociales en las manos de un Sumo Pontífice positivo.

La Iglesia Católica, como la Gracia misma, supone la naturaleza en la integridad de sus sanas exigencias y precisamente porque es fiel a la verdad revelada enseña la religión más adecuada a nuestra naturaleza.

Nos asegura que la redención cumplida por Cristo mediante el sacrificio de la cruz, está prefigurada en la creencia universal de una redención por la sangre vertida y en la fe –mostrada por la historia– en la reversibilidad de los méritos del inocente en favor del culpable. Esta opinión explica por qué consideraba al paganismo como un sistema de verdades religiosas auténticas, pero corrompidas por la superstición: "Basta lavarlas, y por así decirlo, colocarlas en su lugar, para verlas brillar con todo su esplendor."

Las *Consideraciones* han hecho pensar en Bossuet y, por supuesto, en San Agustín, por el papel asignado a la Providencia en la conducción de los asuntos políticos y sociales. Retoma este tópico en las

Veladas de San Petersburgo dándole un desarrollo más completo.

La razón humana encuentra escandaloso el sufrimiento de los buenos y el triunfo de los pecadores. De Maistre explica que los justos no padecen por ser justos, sino por ser hombres: "Todo hombre, en su calidad humana, está sujeto a todos los males de la humanidad; la ley es general y por lo tanto no es injusta." El verdugo para los particulares y la guerra para las naciones son los instrumentos encargados de corregir el triunfo de la injusticia.

POLÍTICA

Tres libros escribió de Maistre que interesan inmediatamente al pensamiento político: *L'étude sur la souveraineté*, *Considerations sur la France* y *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*. De estos tres ensayos se desprenden algunas ideas generales sobre la política, dignas de ser recogidas por quien gusta meditar sobre el tema:

A) Origen divino de las leyes constitutivas de una sociedad. De Maistre declara en diversas oportunidades que el mundo social posee leyes, si no tan regulares como las físicas, por lo menos tan necesarias. Estas leyes, a pesar de su tono menos perentorio, han sido establecidas por Dios mismo a través de sus intérpretes y profetas.

"Tomemos la historia –escribe– que es la política experimental y veremos constantemente la cuna de las naciones rodeada de sacerdotes y la divinidad siempre llamada en socorro de la debilidad humana."

Esta premisa le inspira dos consecuencias directamente contrarias al espíritu de la revolución: es una locura pensar en una Asamblea Constituyente, porque una nación no puede ser creada en el seno

de una Convención Deliberante; es imposible que la mejor constitución sea la mejor forma de gobierno. El régimen político de un país, como sus lengua y su carácter, es la obra de Dios en circunstancias históricas determinadas.

B) En cuanto al origen de la sociedad misma, su pensamiento se define en total oposición al contractualismo de Rousseau. Fuera de la sociedad política "el hombre no es todavía un hombre". No importa que esa sociedad advenga como una perfección última de las tendencias naturales. Su posterior realización está germinalmente en los primeros esbozos comunitarios y dirige todo el proceso en su condición de causa final.

Es innegable el cuño aristotélico de esta idea, corre por cuenta de de Maistre la afirmación de que la soberanía es siempre una, inviolable y absoluta. Una, porque hasta el acuerdo de varias personas en un acto de comando da al gobierno la unidad requerida por su naturaleza. Inviolable y absoluta porque no puede ser delegada. Si lo fuere, el poder del delegante sería el verdadero soberano.

Frente al soberano corresponde obedecer o sublevarse. Se puede asesinar a Nerón, pero no juzgarlo. Esta idea de de Maistre inspiró a Barbey la famosa *boutade*: soy partidario de la monarquía absoluta limitada por el asesinato.

A propósito de soberanía, de Maistre sintió una no disimulada admiración por la figura de Luis XIV: "Ningún soberano del mundo fue más rey que este príncipe; bajo su reino la obediencia fue un verdadero culto y cuando más sumisos fueron los franceses, más grandes. Entonces se vio sobresalir el tipo francés por excelencia: mezcla de religión y caballería, de genio, amabilidad y galantería. En suma, era un todo tan deslumbrante que Europa se inclinó delante de este carácter único, lo proclamó modelo de la grandeza amable y puso su gloria en imitarlo."

La monarquía es la forma de gobierno más conforme a la naturaleza. Obra de Dios, recaba para el orden político las prerrogativas de la paternidad en el orden familiar. Frente a este régimen fundado en la naturaleza, se opone la democracia como una contradicción viviente. En realidad la democracia es una utopía porque si todo el pueblo fuera soberano, no habría soberanía. En una república nace la soberanía cuando el pueblo deja de ser soberano.

C) De Maistre vio a la nación como a una realidad sociohistórica capaz de expresar su alma más profunda en el genio de su lengua original. Del carácter revelado por el idioma depende la forma de gobierno. Sus *Consideraciones sobre Francia* abundan en reflexiones sobre el tema nacional, visto en la perspectiva de una vocación religiosa.

Para un contrarrevolucionario no puede haber un orden político verdadero si no se funda en el reinado de Cristo. *Omnia instaurare in Christo* es poner en la base de toda institución la autoridad sacramental de la Iglesia. Esta voluntad señala, con teológica claridad, lo contrario de fundar la Ciudad sobre instancias meramente naturales.

DE BONALD

Menos brillante que de Maistre por el estilo, Luis Gabriel Ambrosio, vizconde de Bonald, lo superó por el espíritu de sistema. De Maistre fue un polemista cuyos escritos nacieron convocados por circunstancias y necesidades del momento. De Bonald se propuso construir una teoría del poder para afirmar sobre ella la restauración de la monarquía en Francia.

Nació en el castillo de Monna, cerca de Millau, el 2 de octubre de 1754. Gentilhombre de antigua estirpe, sirvió en el regimiento de los mosqueteros

negros del Rey hasta 1776. En esta fecha, la famosa guardia fue disuelta por orden de Luis XVI como una gracia concedida al dios "cambio" que había de llevarlo a la guillotina.

De Bonald abandonó la corte y se retiró a sus posesiones. En 1787 fue elegido alcalde de Millau y en ese puesto estaba cuando comenzó la revolución del 89. Durante los primeros meses simpatizó con el movimiento porque aparentemente venía a restaurar los antiguos órdenes y las libertades regionales de la monarquía medieval. Fue elegido miembro de la Asamblea Departamental de Rodez y en su seno advirtió su equivocación. Desde ese momento inicia su acción contrarrevolucionaria.

A fines de 1789 emigra a Alemania para alistarse en el ejército de los príncipes donde permaneció hasta su disolución. Los últimos años de emigrante los pasó en Heildelberg consolándose en la lectura de Platón, Descartes y particularmente de Leibnitz. Convertido en profesor de sus hijos mayores y habiéndolos preparado para recibir la comunión, descubrió con asombro la hondura sapiencial del catecismo.

Bajo la inspiración de este encuentro con las verdades eternas y bien pertrechado en sus lecturas filosóficas se puso a escribir, acuciado por una presión irresistible, su primer libro: *Teoría del poder, por un gentilhombre francés.*

En este libro, por imposición de la fuerte personalidad del vizconde, se asocian en armoniosa síntesis los fundamentos teológicos del cristianismo, el buen sentido rural de de Bonald, el espíritu sistemático de Leibnitz y las amargas experiencias de un hombre que debió abandonar todos sus amores y todos sus lazos sociales, ante la situación creada por las ideas revolucionarias.

El libro es de una pieza como su autor y es falso considerarlo, como hacen sus adversarios, la obra de un fanático cerrado en la silogización de

premisas abstractas. Sin lugar a dudas está escrito por un creyente para quien la religión de Cristo y el sistema monárquico de gobierno forman las bases insustituibles de la sociedad civil. Lo dice en el prefacio con rotundidad que no admite discusión:

"Existe una sola constitución de sociedad política, una y sólo una constitución de sociedad religiosa. La reunión de estas dos constituciones y estas dos sociedades forma la sociedad civil; una y otra constitución resulta de la naturaleza de los seres que componen cada una de estas sociedades, tan necesariamente como el peso resulta de la naturaleza de los cuerpos."

Las obras completas de de Bonald fueron editadas por Migne en tres gruesos volúmenes y aparecieron en 1864, veinticuatro años después de la muerte de su autor. El eminente patrólogo recogió en su edición casi todos los trabajos del vizconde, faltaba una parte de su copiosa correspondencia que Moulinié publicó en Alcan en el año 1916. Es obvio señalar la ausencia de estos libros en las principales bibliotecas del país.

Con el propósito de gravar a de Bonald y su obra con el epíteto de intolerante y borrarlo para siempre del libro de oro donde firman los más puros liberales, se ha insistido en el carácter lapidario de sus afirmaciones teológicas.

"El hombre más sabio –escribía– sería el menos indiferente o el menos tolerante de todos; el ser soberanamente inteligente debe ser, por una necesidad de su naturaleza, soberanamente intolerante en sus opiniones."

De Bonald ve en la tolerancia la prueba de nuestra falibilidad intelectual. Tolero porque no conozco con exactitud la verdad o cuando no puedo evitar la comisión de un mal. La tolerancia no figura entre las virtudes morales, verdad de Pero Grullo que quizá no hiciere falta recordar, si no hubiesen liberales tan celosos como Maurice Leroy

para quien el vizconde de Bonald era la personificación del fanatismo intratable:

"Nadie más que él –afirma en su *Histoire des idées politiques et sociales en France*– ha trabajado para sembrar la discordia entre los desgraciados humanos."

Es demasiado para quien luchó por sostener principios que dieron a Francia mil años de estabilidad política y a Europa un equilibrio militar interrumpido por algunas batallas que, para el mundo tolerante y democrático de hoy, parecerían simples accidentes de tránsito.

La Teoría del poder es un libro pesado. Ofrece una estructura tan geométrica en el desarrollo de su argumentación que, omisión hecha del estilo, hace pensar en Descartes y Leibnitz. El punto de partida está asegurado por una premisa tan clara para su autor y tan evidente como el *cogito* cartesiano: "Dios es el autor de todos los estados. El hombre no puede gobernar al hombre, sino como vicario de Dios y para cumplir sus mandamientos."

De las muchas deducciones sacadas de este principio extraemos tres conclusiones fundamentales:

A) El primer paso de la Revolución fue la Reforma Protestante: "dividió la sociedad religiosa y llevó el mismo desorden a la sociedad política". El error en materia religiosa no es nunca políticamente inofensivo. De Bonald pide no se lo acuse de hacer de la religión una cuestión política, "porque precisamente hago de la política un grande e importante asunto de religión. No considero a la religión como hombre de estado, sino a la política como hombre religioso. La religión por sus leyes, no por sus sacerdotes, es el poder supremo. El poder civil sólo puede ser su ministro y por eso deben estar indisolublemente unidos como el esposo y la esposa".

B) El segundo punto firme de su razonamiento se refiere a la constitución de la sociedad. Una so-

ciedad nacional es el resultado de una larga convivencia histórica. Es una pretensión absurda construir un orden social sobre la base de un contrato fabricado con ese propósito. La verdadera constitución de una sociedad está formada por sus usos y costumbres ancestrales. Una constitución escrita tiene sentido cuando los recoge con respeto y hace de ellos el fundamento de su autoridad. La constitución escrita se impone sobre sociedades no constituidas e instaura una sociedad despótica.

La única forma de sociedad política que responde a las exigencias de nuestra naturaleza es la realeza, porque su estructura es la proyección del orden familiar natural al político. La única sociedad religiosa instituida por Dios en la tierra es la Iglesia Católica Apostólica y Romana. La convergencia ordenada de ambas sociedades constituye la sociedad civil.

C) De Bonald formula una declaración respecto a las obligaciones del individuo para con el todo social, que ha hecho derramar mucha tinta en su contra. Es uno de esos aforismos tan definitivamente antiliberal que alguien tocado por la gracia de las ideas modernas no puede perdonar jamás. "El individuo –afirma de Bonald– no tiene como individuo, ningún derecho, solamente tiene deberes."

Los derechos corresponden a los cuerpos intermedios: la familia, el grupo profesional, la comunidad, la región, la clase, etc., cada uno de los cuales cumple en el todo nacional una función irreemplazable, pero subsidiaria. El derecho de cada comunidad orgánica está indisolublemente ligado a su función. El individuo aislado no existe, el Estado moderno trata de inventarlo mediante una serie ficticia de derechos, pero con el propósito encubierto de destruir las asociaciones naturales y reemplazar con su única potestad omnívora, una delicada red de poderes tradicionales.

Godechot ve en estas ideas del vizconde la

influencia de Montesquieu. ¿Por qué Montesquieu y no la organización efectiva del Antiguo Régimen? Ganas de buscar antecedentes librescos a una idea que cualquier francés contemporáneo a nuestro autor podía tomar de la experiencia social vivida en su juventud.

De Bonald volvió a Francia en 1804. Bonaparte se mostró indulgente y le permitió recuperar sus propiedades de Millau con su nombre y jerarquía en la nobleza. En 1808 le fue ofrecido, por encargo del Emperador, el puesto de consejero de la Universidad de Francia. No quiso aceptar, pero temiendo por testarudez hacer daño a todos los que dependían de su trabajo, asumió las funciones ofrecidas sin dar su "pláceme" a la política de Bonaparte. Su obra continuó en el mismo tono y con los tópicos de sus primeros tiempos. Durante la Restauración fue oráculo indiscutido del pensamiento monárquico y de toda empresa contrarrevolucionaria.

Murió en el castillo de Monna (Millau), el 23 de noviembre de 1840.

"Los católicos —escribe Albert Garreau— tienen una deuda con él. Al terminar un siglo que no ha tenidos orejas más que para sofismas y divagaciones sacrílegas, de Bonald reencontró y retomó audazmente la gran ruta del pensamiento clásico. No tuvo miedo de pensar, de escribir y de publicar la continuación de los *Discours de l'histoire universelle* y de la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte.*

CHATEAUBRIAND

Entre los primeros pensadores contrarrevolucionarios y el grupo encargado de defender la tradición durante el gobierno de Luis Felipe de Orleáns, la figura de François René de Chateaubriand puede servir fácilmente de puente.

Maxime Leroy en su *Histoire des idées sociales en France* lo coloca en el círculo de los "Teócratas" con la advertencia de que merece esa ubicación por su libro, publicado en 1802, *Le génie du Christianisme*. Y añade este juicio, donde no sin impertinencia, hace depender el credo del temperamento: "Libro donde se desdecía de la incredulidad tan libremente instalada en su obra anterior: *Essai sur les révolutions* y que decidirá demasiado pronto de su militancia política y religiosa: pesará dolorosamente sobre toda su obra y su carrera. Ese credo no correspondía a su verdadera naturaleza. La historia de su vida no deja incertidumbre a este respecto. Hombre de dudas y de complexión rebelde, se halló prematuramente ligado al trono y al altar, aunque su psicología y sus tendencias profundas no se acomodaran a esas fidelidades. Por pundonor no abandonó la corona ni el crucifijo, pero al precio de acomodos que nunca disimularon sus tendencias verdaderas, aquellas de un pensamiento íntimo que no iba de suyo ni a la simple fe, ni a la monarquía de derecho divino."

He aquí un juicio definitivo donde el historiador, convertido en director de conciencia, procura volver a su personaje por los fueros de un pensamiento afín al suyo propio, so pretexto de acomodarlo con sus tendencias profundas. La conjetura de Maxime Leroy es demasiado pretensiosa, busca encontrar en la personalidad de Chateaubriand aspectos que él mismo ignoraba. Sin duda Chateaubriand no ofrece el modelo de una personalidad monolítica, uno de esos hombres con el corazón y la inteligencia en perfecto acuerdo y para quienes el porvenir ofrece una compensación en armonía con sus mejores esperanzas.

Sobreviviente del Antiguo Régimen, este modesto gentilhombre bretón asistió en su juventud a la caída del trono, fue testigo asombrado y nada indiferente de la gloria militar de Bonaparte, actuó en

primera fila durante la Restauración, prestó su apoyo intelectual a la facción ultra de la realeza y vio, con ojos desengañados, el porvenir de Francia bajo el signo de la República.

Corazón leal a la causa de su estirpe, conservó una lúcida inteligencia crítica que le impidió engañarse respecto a las posibilidades prácticas de la Restauración. Esto no quiere decir que fuera secretamente republicano o que su conversión al cristianismo fuera un simple juego estético sin serios compromisos espirituales.

Chateaubriand fue hijo de su época, había visto el escepticismo demasiado cerca para no haber recibido la influencia de su abrazo helado. Su recuperación de la fe fue tanto obra de la reflexión y el esfuerzo personal como de la gracia. Su creencia en la monarquía, producto del descubrimiento de una necesidad de orden político.

Nació en Saint Malo el 4 de setiembre de 1768. En sus *Mèmoires d'outre tombe* da a este acontecimiento un marco lúgubre y poderoso: "El rugido de las olas, levantadas por una borrasca del equinoccio de otoño, impedía oír mis gritos. Estos detalles me han sido narrados con frecuencia; su tristeza no se ha ido jamás de mi memoria. No hay día, cuando pienso en lo que he sido, que no vuelva a ver la casa donde nací, la habitación donde mi madre me dio la vida, la tempestad cuyo ruido meció mi primer sueño, el infortunado hermano cuyo nombre llevo. El cielo pareció reunir estas diversas circunstancias para colocar en mi cuna una imagen de mi destino."

Todos los ingredientes de un cuadro romántico: tristeza, tempestad y los augurios de un porvenir trágico, fuera de serie. Con todo, el desdichado niño vivió más de ochenta años, atravesó de muy buen paso todas las tempestades sociales de la revolución, conoció el exilio en Inglaterra, la formación de una nueva nación en América, retornó a Europa y luchó

bajo la bandera de los príncipes, entró en Francia antes de la coronación de Napoleón, fue crítico del imperio sin dejar de admirar a Bonaparte, se convirtió en escritor famoso y en notable observador político, fue amante de varias celebridades de la época y después de enterrar a casi todos sus enemigos, se extinguió sin prisa, afirmando en su lecho de agonía que hay una sola realeza legítima: aquella que no es de este mundo.

El secreto de Chateaubriand, si hay uno, es que trató de conciliar en su vida y en su obra su sensibilidad romántica, su inteligencia clásica, su corazón monárquico y su tumultuoso temperamento. La intención era buena y el resultado no siempre armonioso. Los críticos, como es propio en el oficio, han visto mejor las disonancias que la voluntad de coherencia. Sin embargo se reconoce que ésta persistió, fiel a sí misma, hasta el último suspiro.

Introductor en Francia de los tópicos románticos, fue un prosista de un estilo conforme a los mejores modelos del siglo XVIII, tan rico en escritores notables. No es de extrañar que un hombre de su vivacidad y lucidez haya adherido a principios políticos cuya precaria posición comprendía, sin dejarse vencer por la tentación de abandonarlos. Estos principios formaban parte de su personalidad y aunque los veía jaqueados por el igualitarismo democrático, seguía creyendo en la nobleza de la "libertad, la fidelidad y el honor".

La contradicción entre su sensibilidad poética y su vocación política es más aparente que real. Chateaubriand afirmaba que "la alta inteligencia de los poetas, aplicada a la dirección de los asuntos de este mundo, es superior al corto buen sentido de los hombres autodenominados prácticos".

No era simple *boutade*. Su sagacidad para los problemas políticos concretos no estaba reñida con la poética elevación de sus grandes designios. Tenía clara conciencia de su superior coincidencia y

solía decir con la admirable soltura de su estilo: "El deber es un hecho, los intereses una ficción. La moral sostiene el crédito público y lo que hace morir la moral en las naciones, y con la moral las naciones mismas, no es la violencia, sino la seducción. Entiendo por seducción lo que toda doctrina falsa tienen de adulador y especioso".

Los intereses comerciales son malos conductores de la vida política y las palabras con que se justifican: realismo, positivismo, especialismo o sistema de intereses "son galimatías propios de espíritus mezquinos y malas conciencias".

Comprendía que la monarquía en su decadencia y la revolución por necesidad inscripta en su naturaleza había puesto la conducción de los asuntos públicos en manos de hombres sin imaginación creadora.

"No nos equivoquemos –escribía en 1824–, una nueva era comienza para las naciones. ¿Será feliz? Dios lo sabe. En cuanto a nosotros debemos prepararnos para el porvenir y tratar de advertir lo que viene para evitar resistencias inútiles."

Vio la monarquía terminada. Luis XVIII, político hábil, pero hombre escéptico sin fuerza ni nobleza, reinó en el compromiso y el equívoco. Carlos X tenía vigor pero carecía de inteligencia. Sus fuerzas se agotaron en el vano intento de resucitar costumbres caballerescas y sagradas, que los usos reinantes y los intereses de la oligarquía formada durante la revolución y consolidada en el Imperio y la Primera Restauración, hacían ridículas. Tuvo la osadía de decírselo personalmente a Luis XVIII: "Puesto que Vuestra Majestad perdona a mi fidelidad, creo que la monarquía es una cosa acabada."

No se refería a la desaparición de la verdad teórica del principio. Sabía perfectamente bien que los pueblos, cuando no están bombardeados por la insidia de una propaganda deformadora, son espontáneamente monárquicos y cuando el Rey no les viene

impuesto por la tradición, lo sacan del arroyo. Lo decía más bien tomando en cuenta las fuerzas enemigas lanzadas al ataque: la alta burguesía, los intelectuales y el persistente progreso del abandono religioso.

"No soy republicano –dirá más adelante– pero veo muy bien que el mundo marcha hacia la república por la incapacidad de unos y la tenacidad de otros."

La perspectiva descubierta por la inteligencia no agradaba nada a su corazón, pero no le gustaba engañarse.

"La monarquía de julio sólo podrá sostenerse (como Napoleón) por la gloria o por leyes excepcionales. Desgraciadamente vive de la prensa y la prensa mata; sin gloria será devorada por las libertades; si ataca esas libertades, perecerá. Sería lindo que después de haber depuesto tres reyes mediante barricadas por la libertad de prensa, tengamos que levantar nuevas barricadas contra esa libertad. ¿Qué se puede hacer? ¿La acción redoblada de los tribunales y de las leyes bastará para contener los escritores? . . . Vamos a una revolución general. Si la transformación en vía de desarrollo sigue su pendiente y no encuentra obstáculos; si la razón popular continúa su proceso progresivo; si la educación laica de las clases medias no sufre interrupción, las naciones se nivelarán en un igual despotismo. Ese despotismo durará poco, a causa de la avanzada edad de las luces, pero será rudo y lo seguirá una larga disolución social".

El papel de Casandra le encantaba, rimaba con el fondo catastrófico de su alma y como amaba ser protagonista, cuando el Rey no lo hizo primer ministro, se convirtió en anunciador del desastre.

Formados en los principios del más riguroso liberalismo laicista, al leer un autor de derecha debemos tener la precaución de invertir el sentido de ciertas afirmaciones, para poder comprenderlas. En

nuestro sistema conceptual: la educación popular, el laicismo, la libertad de prensa, el sufragio universal y el progreso de una concepción profana del mundo, son jalones de un movimiento emancipador y señalan la plenitud de los tiempos y la mayoría de edad de los pueblos. Leídos con criterio contrarrevolucionario son etapas de un retroceso cultural idiotizante, de una vertiginosa caída en la más radical ignorancia teológica y con ella en la pérdida definitiva de todo principio sapiencial, tanto especulativo como práctico. Lo que para los demócratas liberales son puertas abiertas al paraíso de las democracias totalitarias, para la contrarrevolución son las avenidas que conducen al reino de la bestia.

Fiel a la monarquía tradicional y a su sistema de valores, cuando cayó Carlos X se retiró de la vida pública negándose a pactar con Luis Felipe y su híbrida realeza al servicio de la oligarquía financiera.

"Hay personas –escribió– que después de haber jurado servir a la república una e indivisible, al directorio de los cinco, al consulado de los tres, al imperio de uno solo, a la primera restauración, al acta adicional a las constituciones del Imperio y a la segunda restauración, todavía tienen algo para prestar a Luis Felipe. Yo no soy tan rico."

Para fijar definitivamente el personaje bajo cuyo atuendo quiso pasar a la historia, escribió:

"Fui el hombre de la Restauración posible, de la Restauración con toda clase de libertades. Esa Restauración me tomó por su enemigo; ella se perdió. ¿Iría a arrastrar los años que me quedan detrás de una nueva fortuna? A la cabeza de la generación más joven sería sospechoso, detrás de ella no es mi sitio. No siento mis facultades envejecidas, comprendo mi época mejor que nunca; penetro en el futuro como nadie, pero la fatalidad se ha pronunciado; terminar su vida en el momento

oportuno es condición indispensable del hombre público."

Vivió hasta el 4 de julio de 1848 cuando la insurrección levantada en París arrojaba de su trono al último Capeto. Durante los dieciocho años del gobierno orleanista trabajó incansablemente en su obra literaria y vaticinó con todas sus ganas sobre el incierto porvenir.

"Inútil Casandra, he fatigado el trono y la patria con mis advertencias desdeñadas; sólo me resta sentarme sobre los restos de un naufragio tantas veces predicho. Reconozco a la desdicha toda suerte de poderes, excepto la capacidad para desligarme de mi juramento de fidelidad."

¿No es un retorno orbicular al punto de partida? La tempestad, la desgracia, la imagen marina del naufragio y la persistencia de la roca bretona como signo de sus lealtades feudales.

[illegible]
pública.
Volvió [illegible] de paso [illegible] la
[illegible] en París [illegible] de su [illegible]
[illegible] Durante los últimos años de su
[illegible]
[illegible] y [illegible]
[illegible]

[illegible] y la [illegible]
con que [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

IV

LA DERECHA FRANCESA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX

DERECHA E IZQUIERDA

Ambas designaciones nacieron durante la Revolución Francesa para señalar los diputados que tomaban asiento a uno y otro lado del Presidente de la Asamblea. Pronto la referencia topográfica manifestó claras distinciones en orden al pensamiento político. Los vocablos derecha e izquierda destacaban una actitud y una preferencia fundamental frente a los problemas suscitados por la Revolución.

La suerte de los términos usados en el lenguaje político es algo caprichosa. Destinados a mencionar realidades fluidas, sometidas a los cambios constantes de la historia y permanentemente alteradas por las incidencias de una polémica interminable, rara vez o nunca, aparecen con un preciso sentido connotativo. Recogidos por el denuesto, reciben la carga pasional de la detracción y se convierten en vehículos de todas las abominaciones. Solicitados por la alabanza, forman la trama de las hagiografías partidarias.

Derecha e izquierda se han impuesto en la lengua política de estos dos últimos siglos en razón de la plasticidad de su semántica que permite captar todas las variaciones y desviaciones posibles sin abandonar su aptitud para señalar al tiro, la correcta posición del adversario. Siempre se está a la derecha o a la izquierda de algo y mientras no se encuentre el imposible límite absoluto, más a la izquierda del cual no se pueda ubicar a nadie, estos conceptos gozarán –por falta de precisión– de una amplia labilidad.

Durante un cierto tiempo se creyó imposible colocarse a la izquierda del comunismo marxista. Sus grandes teólogos habían codificado todos los tópicos revolucionarios de los siglos XVIII y XIX y habían organizado sistemáticamente el camino para alcanzar el poder político. Pero las ideas revolucionarias tienen la virtud de desatar un proceso de desintegración en cadena. Basta el triunfo del comunismo en un país determinado, para que sus dirigentes se vean obligados a la tarea de ordenar, contener y encauzar la acción revolucionaria. Esto supone imponer a los hechos una estructura racional conforme a la cual se ordene la acción política y se dirija el proceso destructivo por los estrechos senderos de un plan táctico.

Un orden, aunque sea creado por las exigencias de una actividad demoledora o delictiva, es un plan inteligente, trazado por la razón y que subrepticiamente reemplaza, a su modo, las estructuras rotas por la revolución. La posibilidad de impugnar, discutir y criticar esa organización política en nombre de la santa anarquía revolucionaria, coloca a los disconformes unos centímetros a la izquierda del Partido Comunista.

El comunismo en el poder se convierte, para designarlo con los términos más puros de la ortodoxia marxista, en la encarnación de la "autoconciencia", pero para cumplir sus propósitos "libera-

dores" debe acatar dos disposiciones que ciñen la marcha hacia la libertad total y lo obligan a aceptar límites independientes de su crecimiento espontáneo. La razón debe declararse prisionera de un saber teórico sobre las condiciones del bajo psiquismo y de otro técnico para instalar con eficacia el poder. Tanto la psicología de la propaganda o del terror como la organización policial o parapolicial exigen ordenamientos inteligentes extraños al movimiento de la "autoconciencia" y sanamente limitativos de su potencia liberadora. Prometeo puede odiar efectivamente a todos los dioses, pero debe someterse, como cualquier modesto mensajero de Júpiter, a las necesidades impuestas por el triunfo de su rebelión.

El burgués es hombre astuto, su ignorancia del griego le permite llamarse a sí mismo práctico. No es práctico, pero sí muy fiel a sus intereses inmediatos. Por esa razón considera útil animar los movimientos de la más extrema izquierda y lanzar una crítica al comunismo por el extraño sendero de la ultranza revolucionaria. Las fantasías estetizantes de la crítica ultraizquierdista corroen como un ácido y parecen diluir toda capacidad agresiva en la roña anárquica de sus movimientos convulsivos.

Hay un aspecto de la cuestión inadvertido por la sagacidad burguesa: la destrucción del orden moral impone la necesidad de corregir su detrimento mediante un aumento proporcional de la presión policial. Los grupos comunistas parecen ser los únicos con energía, vigor y crueldad suficientes para contener la disolución de la canalla revolucionaria entre los muros de su orden carcelario. Por esta razón, y gracias sean dadas a la obesa inteligencia de los estúpidos burgueses, el comunismo no sólo se ve engrosado por todos los fracasados de la sociedad de consumo, sino que puede ejercer una cierta atracción sobre la clientela de los pequeños bur-

gueses conformistas, íntimamente conmovidos por las depredaciones de la nueva anarquía.

Volvamos ahora nuestra atención hacia el concepto de derecha. ¿Existe la posibilidad de extremar indefinidamente las posiciones de derecha y alcanzar por ese derrotero las afirmaciones más absurdas? ¿O se da una derecha por antonomasia, en comparación con la cual todas las posiciones llamadas conservadoras resultan módicas degradaciones de izquierda?

Antes de arriesgar una respuesta, conviene detenernos un minuto en el carácter espacial de las palabras izquierda y derecha. Si nos atenemos a su acepción meramente posicional siempre hay un punto posible, a la izquierda o a la derecha, que Aquiles deberá recorrer antes de alcanzar la tortuga. Pero izquierda y derecha consideradas en este sentido son simples metáforas. En el orden político determinan una posición frente a Dios, la naturaleza y el hombre que oscila entre la afirmación y la negación. Es en este terreno donde se dirime el pleito.

Por modestos que sean nuestros conocimientos de la lógica clásica comprendemos la diferencia entre saber lo que una cosa es o saber lo que esa misma cosa no es. De lo que una cosa es se puede tener una noticia más o menos aproximada, pero de aquello que no es, las informaciones posibles son infinitas.

La afirmación se funda directamente en el ser, la negación sólo de modo indirecto. Afirmar es señalar la posición del ser, su presencia. El espíritu humano, apoyado en la afirmación del ser, descubre la negación como ausencia, como una suerte de sombra irreal que la cosa arroja sobre la mente. En la afirmación el hombre depende de la realidad, en la negación no. Por esa razón la negación es más nuestra, más radical y arbitraria que la afirmación. Nos llena de satisfacción y orgullo porque emerge

de una infinita capacidad para oponernos: ¡Afirmen ustedes lo que quieran, yo estoy en contra! Nadie puede disputarle originalidad a esta negativa. Decir que dos y dos son cuatro no llama la atención, pero si lo niego, siento plaza de extravagante y no ha de faltar un auditorio de papanatas para festejarlo.

Afirmar la existencia de Dios y de un orden cósmico dependiente de Él, es al mismo tiempo, asignar a nuestra inteligencia la modesta tarea de fundar un orden práctico limitado hacia arriba por el carácter metafísico de nuestra vocación humana y hacia abajo por las exigencias naturales ligadas a los principios fijos de nuestras libres operaciones.

El hombre de derecha es el que afirma esta doble dependencia y sin negar la libertad, la conoce ordenada por Dios y nuestra naturaleza. La libertad es el resultado de una conquista y no el crecimiento espontáneo de una suerte de fatalidad dialéctica.

En la afirmación de estas verdades no se puede ir más allá de su reconocimiento, por eso la posición contraria a la postura del revolucionario es siempre lo contrario de la revolución. Soy de derecha en tanto afirmo la realidad en su doble composición física y metafísica y conformo a ella mi conducta. Soy de izquierda en tanto la niego y fundo sobre la autoconciencia la posibilidad de una liberación absoluta. El hombre de derecha no puede, en su afirmación, ir más allá de una entrega sumisa y libre al Dios de la Gracia. El hombre de izquierda puede retroceder en sus negaciones hasta la infinitud potencial de la nada.

La idea de un lugar a la derecha ha sido impuesta por la negación revolucionaria. Se puede negar el orden en una degradación permanente y mientras quede un resabio de realidad, habrá algo para cebar la existencia parásita de la negación.

La afirmación está limitada por la plenitud del Ser. Estar a la derecha en la perspectiva inspirada

por el término es estar a la extrema derecha. No se puede luchar contra la revolución si no se aceptan, en toda su integridad, los órdenes negados por ella.

En el terreno de los hechos históricos concretos, un historiador de izquierda puede reconocer, según su lugar en la línea revolucionaria, diversas derechas y algunas variaciones de la propia izquierda. Para un auténtico representante de la contrarrevolución, sólo existen matizadas gradaciones de un mismo espíritu de izquierda.

LA DERECHA FRANCESA DURANTE LA RESTAURACIÓN

Cuando se examina con atención las ideas políticas de un movimiento, deben distinguirse en él los principios defendidos y la aptitud para llevar a buen término un plan de política concreta. Aristóteles se complacía en comparar la faena del político con la del médico. En una y otra actividad observaba la existencia de un adecuado conocimiento de la *fisis* y otro de las posibilidades concretas que tenía el enfermo de recuperar su salud. Advertía también la dificultad para un organismo atacado por la enfermedad de recuperar una situación de salud perfecta. Después de cada enfermedad, el convaleciente acusa un déficit en relación directa con su edad, su vigor y el estado general de su naturaleza. Este estado precario del equilibrio personal hay que trasladarlo a los cuerpos sociales. Cuanto más complejos y delicados los resortes de un orden político, más difícil y provisoria resulta la conservación de su salud social.

La necesaria adecuación de la labor médica a la situación real y única del enfermo, no significa abandonar por inoperante el conocimiento ejemplar de la salud perfecta. Sin idea de los principios fi-

siológicos vulnerados por la enfermedad no existe arte médico. Se entiende que la medicina no es un saber teórico cuyo ejercicio sapiencial se limita a la contemplación del funcionamiento regular de nuestro organismo. El arte médico se impone, porque nuestro organismo no funciona regularmente y hace necesaria una intervención reguladora cuando su marcha compromete seriamente la salud. La capacidad para restaurar, aunque fuere a título precario, el buen funcionamiento de nuestro organismo, es lo esencial del arte médico.

La analogía con la práctica política es doble. En primer lugar porque un buen político debe conocer los principios naturales del orden social, en segundo lugar, porque su acción restauradora está sometida a las exigencias de una situación real, única e irreiterable.

El hombre de derecha, como buen fisiólogo, admite en la praxis humana un principio fijo de operaciones y reconoce, por experiencia, el carácter frágil de nuestro equilibrio natural. Admite la variabilidad de las circunstancias en que debe pronunciarse esa naturaleza y la existencia de condicionantes múltiples: biológicos, históricos, sociales, geográficos, científicos que modifican, alteran, favorecen o impiden la solución de las fuerzas naturales.

La ciencia política es un saber práctico y esto significa, en el lenguaje preciso de los clásicos, que su conclusión es el cabal ordenamiento de nuestros actos para lograr en el bien común, la perfección exigida por nuestra naturaleza. Desconocer los principios permanentes de esa naturaleza so pretexto de las variaciones históricas que la afectan, es como negarle al médico la necesidad de saber fisiología porque un enfermo nunca es exactamente igual a otro. La armonía de ambos conocimientos nunca ofreció dudas, por lo menos hasta que la filosofía moderna confundió la praxis con la *póiesis* y con-

virtió la faena política en el doloroso ejercicio de construir un nuevo hombre empleando como instrumentos las técnicas psicológicas y sociológicas al servicio de un Poder ilimitado.

En función de estas premisas afirmamos que un buen político es siempre hombre de derecha y todo político, aunque haya alcanzado el poder en andas del más utópico proyecto izquierdista, será político en tanto respete la naturaleza del orden y adecue su acción a exigencias fundadas en la realidad humana.

La corrupción de nuestra lengua reserva el nombre de político al seductor del pueblo, al demagogo capaz de obtener votos o al oportunista favorecido por la incompetencia de sus eventuales opositores. La política tiene por fin el bien común y éste no puede darse sin orden, estabilidad, obediencia consciente y autoridad respetada. No se puede conducir la vida social de los hombres sin aceptar los reclamos de su naturaleza.

Prueba esta verdad la decepción experimentada por los revolucionarios más utópicos cuando su partido alcanza el poder y no se logra la felicidad esperada, ni la libertad, ni la igualdad. La función del gobierno impone medidas que contradicen todas estas ilusiones.

Pero no basta conocer los principios del orden social para poseer la prudencia política. Veo lo mejor, lo apruebo y hago lo peor. Muchos hombres de derecha no pasan de una buena formación intelectual respecto a los fundamentos espirituales del orden, pero carecen de aptitudes para concretar una acción eficaz en el terreno, siempre contingente, de los hechos. Por esa razón, el hombre de derecha, cuando no tiene sentido político suele ser tan desacertado como el de izquierda. No se puede decretar la curación de un enfermo y exigirle una conducta de hombre sano, es un empeño tan vano y falso como esperar una salud sin mengua en un

cuerpo social minado por los virus de la revolución.

No basta ser de derecha para ser político, pero una auténtica política da salud y vigor a la sociedad y por ende es siempre de derecha. No se alcanza un equilibrio justo de las fuerzas sociales si no se toman en cuenta las desigualdades impuestas por un organismo lleno de complejas exigencias.

La derecha francesa llamada de los "ultras" fracasó en su intento de restaurar en Francia una sociedad política espiritualmente católica, socialmente jerárquica y políticamente monárquica. ¿Cuáles fueron las causas de su fracaso? ¿Un mal conocimiento de las condiciones reales por las que atravesaba el país? ¿Una cierta incapacidad para arbitrar los medios aptos para lograr sus objetivos? ¿O fue, como piensan algunos –no sin contradicción en los términos–, una derecha utópica?

Respondamos por partes: fue una auténtica derecha porque los principios sostenidos por sus jefes de escuela eran contrarrevolucionariamente inobjetables. Decirle utópica porque no triunfó, es dar al éxito la palabra definitiva, se puede fracasar con toda razón y triunfar sin ella. La derecha francesa trató de remediar los males desatados por la revolución tanto en el terreno político como en el social. Si fracasó es porque la revolución había entrado mucho más hondamente en el cuerpo de Francia de lo que pensaron y a través de las finanzas y la *intelligentzia* dominaba toda la burguesía. El ejército mantenía reflejos autoritarios, pero Napoleón había dejado en él la marca de su procedencia jacobina. La Iglesia, depurada en la calidad de su personal por las persecuciones, no estaba intelectualmente en condiciones de hacer frente a la filosofía de origen protestante, que invadía la Universidad Francesa. La defensa de la fe estuvo en manos de laicos: ensayistas, literatos, periodistas, hombres de ingenio, pero no filósofos capaces de

combatir con razones filosóficas los sofismas de Kant o de Hegel. El renacimiento tomista es posterior a la primera mitad del siglo XIX. Los primeros cincuenta años del "estúpido", como lo llamaba Daudet, estuvieron dominados por la polémica y el ensayo. Lamennais, Chateaubriand, de Bonald y de Maistre dominaban la escena y aunque muy eficaces en su acción sobre las almas, no reunían los requisitos necesarios para entrar en los claustros universitarios.

CARACTERES DE LA DERECHA

Señala René Rémond la costumbre de dividir a los pensadores de derecha en teocráticos y partidarios de la escuela histórica. Con esta división, cuyos respectivos epítetos me parecen bastante arbitrarios, indica la existencia de una derecha creyente y de otra escéptica en materia de religión, pero bien dispuesta a aceptar los beneficios de una educación fundada en el temor de Dios y de sus leyes.

Rémond ve en la noción de orden natural el gozne en torno del cual gira todo el sistema derechista y como los liberales han usado un término semejante, considera necesario aclarar lo que unos y otros entendían por ese par de palabras. "La naturaleza de los «ultras» —escribe— está cerca de la tierra y de sus leyes, de la regularidad serena de los astros y el ritmo de las estaciones. Las leyes del liberalismo son menos naturales y más científicas, dependen más de la mecánica y la economía política que de la astronomía y la biología. El orden natural de los «ultras» es el de una sociedad donde todavía perdura una anacrónica civilización rural. El orden natural de los liberales lleva la marca de una sociedad comercial e industrial."

El párrafo está bien escrito y delata una perspicacia taimada. El adjetivo "anacrónica" aplicado al

sistema de pensamiento derechista, cierra a esta política toda posibilidad de aspirar al futuro y reivindica para el autor de la frase la administración definitiva de la historia.

Rémond hace dignos esfuerzos para conservar su objetividad y no caer en el simple denuesto. Consecuencia inmediata de esta buena intención son las líneas destinadas a considerar el carácter biológico del pensamiento contrarrevolucionario y su acerada crítica al régimen nacido de la revolución. La repugnancia para aceptar imposiciones racionales contrarias al orden natural y a las exigencias de una física social impuesta por las necesidades vitales del hombre, llevó a los "ultras" a reaccionar contra toda imposición de tipo constitucional y a luchar denodadamente contra la "Carta", aceptada "a medias" por Luis XVIII.

"Este horror a una geometría racional, este elogio de la experiencia viviente, son sentimientos y puntos de vista que volveremos a encontrar de generación en generación, hasta el presente: ¿Thibon a un siglo de distancia no hace eco a de Bonald?"

La desconfianza contra el "espíritu de geometría" y la constante apelación a las condiciones orgánicas del orden social conforman el tercer carácter de la derecha ultra: *la sensibilidad para la historia.*

Como en el caso de la idea de nación conviene distinguir con cierta precisión lo que izquierda y derecha han entendido por historia y los presupuestos implícitos en sus respectivas nociones.

La izquierda ve a la historia como un proceso irrevocable en el que se cumple un plan de perfección humana adjudicado a una fuerza evolutiva de índole biológica, o dialéctica o simplemente mítica, que tiene la virtud de llevar al hombre más allá de sí mismo, conforme a un impulso superior a sus decisiones libres. Inmerso en la corriente de la historia marcha hacia un futuro claramente determinado por la noción dialéctica.

El hombre de derecha considera a la historia un aspecto cualitativo de la acción humana misma y que depende, en sus condiciones reales, de actividades personales, libres y responsables. El hombre es causa de la historia y la íntima formalidad de ese proceso sólo se puede explicar apelando a los mismos hechos históricos. La historia explica lo histórico, una interpretación dialéctica o evolucionista, supone un principio *a priori* convertido, sin más, en Primer Motor de todo el movimiento.

El pensamiento de derecha, en tanto acepta la Revelación como una intervención directa de Dios en el decurso de los acontecimientos humanos, cree en una historia sagrada. Aún más, cree que toda la historia es sagrada, porque está fundamentalmente constituida por la libre respuesta del hombre a la solicitud divina. Pero en tanto la respuesta depende formalmente de la libre adhesión del hombre, es éste y no Dios quien teje el cañamazo de su destino y se convierte en responsable de su salvación o de su perdición.

El hombre de izquierda no ha perdido totalmente la huella de esta tremenda disyuntiva *esjatológica*. Su versión del proceso histórico la conserva en una clara transposición naturalista. Basta leer algunos párrafos de Marx para comprender el clima salvífico con que ha sido pensada la última etapa de la Revolución social. La diferencia entre uno y otro pensamiento no sólo radica en el carácter sobrenatural de la opción cristiana, sino también en la libertad con que se colabora al desenlace de la Divina Comedia. La salvación depende en el cristianismo de una decisión personal y libre: se salva quien opta por aceptar la gracia de Dios y se pliega a su mandato como dócil ejecutor de la orden divina.

La salvación comunista depende también de una opción ofrecida a la libertad del hombre, pero esta opción consiste en plegarse al devenir de las fuer-

zas del trabajo y dejarse conducir por un movimiento originado en la satisfacción de nuestras necesidades más elementales. El Titán encadenado, rebelde al mandato de Júpiter, sucumbe bajo la presión de sus músculos aherrojados y gime en las cadenas que lo ligan a la tierra.

El hombre de derecha afirmará siempre: la libertad es el orden impuesto por Dios y libremente aceptado por nosotros. El hombre de izquierda ve en esa aceptación la esclavitud por antonomasia y tanto más abominable, porque despoja al hombre de su condición humana y lo ata ignominiosamente a una proyección de su fantasía. La voz de la tierra le exige ser fiel a su condición de productor de bienes de consumo y quedar ligado para siempre al ejercicio de su tarea terrena. Allí espera la liberación definitiva que vendrá, cuando el hombre social, venciendo las tensiones y los desequilibrios provocados por el individualismo, asuma su condición genérica, colectivista y desaparezca como personalidad singularizada en la Organización de las fuerzas del Trabajo Socializadas.

No se precisa una imaginación especialmente aguda para advertir la diferencia esencial entre ambas nociones de perfección. El cristiano asume la responsabilidad de una tarea salvadora que lleva hasta el encuentro con Dios, la perfección de las potencias personales. Tarea de búsqueda y realización interior en donde la solidaridad social nace de la caridad y se expande por la efusión generosa de las virtudes llevadas hasta la santidad. La perfección comunista es obra de una acción social que opera desde afuera para modificar las condiciones socioeconómicas y a través de esa transformación, provocar el paso del hombre individual al colectivo. El poder político instalado para realizar la operación es el intérprete de fuerzas infrahumanas. Al súbdito común le basta dejarse impregnar por el

fatalismo de esa acción para alcanzar su conversión en un ser colectivo.

LA DERECHA FRANCESA Y LA ACCIÓN SOCIAL

Una historia de la derecha francesa obligaría, de seguir las líneas marcadas por Rémond en su libro sobre el tema, a una consideración más o menos detallada de los doctrinarios liberales y los orleanistas, colocados a la izquierda del movimiento "ultra", pero siempre algo a la derecha de la vanguardia revolucionaria. Mi intención no es historiar las ideas políticas francesas en general, sino examinar la idea de nación en el contexto de la acción contrarrevolucionaria.

Pero antes de llegar a la época en que la derecha toma decididamente en sus manos las reivindicaciones nacionalistas explotadas por los jacobinos del 93 y sus continuadores bonapartistas, conviene decir algo sobre la acción social efectiva, desplegada por la derecha de los "ultra".

Es un viejo prejuicio creer a la izquierda única depositaria de los carismas sociales y monopolizadora exclusiva de la santa fraternidad, prejuicio actualmente reforzado por el miedo cerval de los católicos sociales, dispuestos a aceptar las puestas socialistas sin reclamar inventarios.

La derecha, en tanto tributaria del pensamiento tradicional, fue activamente sensible a la necesidad de sostener los cuerpos sociales intermedios y evitar el crecimiento excesivo del Poder político centralizador. Estos contrapoderes incluían las comunidades de oficio, tan abundantes en el Antiguo Régimen y declaradas obsoletas por la ley La Chapellier durante la Revolución Francesa. Fue preocupación constante de los "ultra" restablecer la función de esas comunidades. La inquietud no se disipó en va-

nas lucubraciones teóricas y se tradujo en realizaciones prácticas a lo largo de todo el siglo XIX. Las Encíclicas Papales de la segunda mitad de la pasada centuria están inspiradas en la acción social de las derechas y llevan el sello de sus principales pensadores: Federico Le Play, Albert de Mun, La Tour du Pin, Veuillot, Villeneuve Bargemont, etc.

En su prefacio a las *Encycliques et messages sociaux*, Henry Cuitton ha escrito oportunamente: "La Encíclica *Rerum Novarum* ha sido el fruto de una lenta maduración. De muchos puntos del globo partieron hacia el Vaticano una continuidad de inquietudes lanzadas por católicos notorios, activos e inteligentes, y cada uno a su manera consagrado a una obra de apostolado social. Las dificultades concretas del mundo del trabajo y las necesidades crecientes de los obreros de la época, los habían informado sobre las medidas a tomar. Habría que citar en Francia los nombres de León Harmel, La Tour du Pin, Albert de Mun."

Hoog, en un prólogo a la versión inglesa de su *Historia del catolicismo social en Francia* corrobora esta opinión de Henry Guitton:

"Pero si la encíclica (*De Rerum Novarum*) determina un esfuerzo nuevo, consagra también un esfuerzo antiguo. No es tanto un punto de partida como una coronación. La encíclica fue deseada, preparada, en Francia como en el extranjero, por toda una generación de hombres de estudio y de acción. Trabajaron con tanta generosidad como coraje durante el período de veinte años que precedió a la promulgación de la Encíclica."

Todos estos hombres pertenecieron a la derecha ultramonárquica y sus nombres aparecen nuevamente designados por Jules Artur en una alocución pronunciada en una reunión de Camarlengos de S.S. Pío XII bajo la presidencia del entonces nuncio apostólico en Francia Monseñor Roncalli.

"Es un homenaje de gratitud que es necesario

rendir a la memoria del conde Albert de Mun, quien con Monseñor Dulong de Rosnay y Patrice de la Tour du Pin enseñaron al joven estudiante, que era yo, toda la actualidad de la cuestión social. El gran orador católico me indicó frecuentemente que la vocación de los «Círculos Obreros» la debía a la carta pública de M. le Comte de Chambord a los obreros franceses el 20 de mayo de 1865, verdaderamente profética por su definición de las instituciones que podían servir de base a los príncipes y que más tarde retomaría el Papa León XIII en su Encíclica *De Rerum Novarum*."

Esta acción social, con su proyección ecuménica a través del Vaticano, puede causar risa a los revolucionarios marxistas. Verán en ella los vanos esfuerzos de la pequeña burguesía utópica, por detener la Revolución en los límites vagos del sentimentalismo social. Pero si se mide el quehacer diario de los hombres y sus sufrimientos reales, los esfuerzos por paliar los males de una deficiente legislación del trabajo o por crear instituciones de beneficencia capaces de prestar ayuda efectiva a tales o cuales necesidades concretas, la actividad del buen samaritano no parece tan inútil.

¿Se tradujo el pensamiento de los "ultras" en una incidencia eficaz sobre la legislación obrera, creó obras de beneficencia?

Esto puede probarse por poco que se atienda a hechos generalmente inadvertidos por la historia oficial y demasiado rápidamente olvidados bajo la presión de una insidiosa propaganda socialista. Conviene recordar también otra cosa: los "ultras" no tuvieron la oportunidad de gobernar Francia directamente y sin entorpecimientos provenientes de los grandes intereses financieros y de una constante lucha llevada a cabo por la prensa liberal, sumisa a esos intereses. En este ambiente y bajo tales influjos, la tarea legislativa se hizo en una atmósfera

de oposición, poco favorable a la eclosión de altos intereses sociales.

ALBÁN DE VILLENEUVE BARGEMONT

Es el primer nombre que recordamos porque le tocó actuar durante los primeros años de la Restauración y se ocupó intensamente de las cuestiones sociales.

La tendencia moderna a poner en manos de la organización estatal todo lo referente a los problemas del trabajo, crea una perspectiva falsa para apreciar la tarea reformadora de estos hombres. En primer lugar porque la derecha lucha constantemente contra esa tendencia, y su particular preocupación consiste, precisamente, en robustecer las organizaciones intermedias capaces de resistir a la centralización dominante. Esta tarea restauradora, para designarla con la palabra pertinente no es utópica ni ilusoria, pero lucha contra tres fuerzas arrolladoras: la íntima economía del aparato estatal, cuya poderosa tendencia a crecer a expensas de los otros poderes es incontenible; los intereses de los grupos financieros siempre dispuestos a servirse de esa máquina para aumentar sus propios poderes; la convergencia de dos fuerzas espirituales en la promoción del clima revolucionario: una minoría de intelectuales dispuesta a tomar por asalto el Leviatán y los deseos de una masa obrera, cada vez menos capaz de autonomía, por verse protegida, acariciada, adulada y presionada por la Organización.

Las puestas de la revolución son tremendas y el esfuerzo conjugado de esos tres movimientos para acelerar el juego de las contradicciones dialécticas, parece incontenible. Hasta ahora la derecha, dueña de la verdadera inteligencia y perfectamente certera en sus diagnósticos y en sus pronósticos, no

ha podido contener la demolición revolucionaria, pero sus esfuerzos no han sido totalmente inútiles y a ellos se debe la conservación de un clima moral favorable a una vida civilizada.

El vizconde Albán de Villeneuve Bargemont pertenecía a la pequeña nobleza de provincia, fiel al espíritu de sus antepasados y profundamente arraigada en el suelo físico y espiritual de la Francia cristiana. Durante la Restauración la familia Villeneuve Bargemont dio a Luis XVIII cinco prefectos. El Rey, celoso de estos leales servidores, lamentaba no tener uno en cada departamento del Reino. El padre de Albán hizo lo posible para poder cumplir los deseos del monarca, pero, monógamo convencido, apenas pudo tener catorce hijos con su mujer y algunos, siguiendo leyes imprevisibles, fueron mujeres.

Albán había ejercido la auditoría del Consejo de Estado bajo el imperio y el cargo de Subprefecto en el Departamento de Boca del Escalda en 1811. La Restauración lo nombró prefecto de la Charente, de La Meurthe, de la Loire Inférieur y del Norte. Destituido por la revolución de 1830, fue designado diputado por los pobladores de Var en 1832.

Rural por gustos y por destino, sus preocupaciones sociales no se limitarán a las regiones agrícolas. Durante su estada en el Norte estudió las condiciones del trabajo en las grandes industrias de Lille. Allí conoció la existencia de una miseria imposible de concebir en los países agrícolas. Movió todas las fuerzas a su alcance para mejorar la condición social de los obreros. Escribió notas, publicó encuestas y puso en ejercicio el poder de la administración pública para paliar los estragos de una situación que consideraba calamidad pública:

"El orden público, la humanidad, la justicia, imponen al gobierno y a la administración el deber de buscar los medios para aliviar los sufrimientos de esta numerosa población de desdichados y tratar

de hacer desaparecer gradualmente las causas de su deplorable miseria. La gran cuestión, el objetivo principal, es extinguir las causas que perpetúan la miseria, de modo que no sea la condición hereditaria de una parte de la población, sino solamente la excepción o los inevitables accidentes de las vicisitudes de orden social."

Busca remedios inmediatos, urgentes y al alcance de la administración local: alojamientos sanos, escuela e higiene. Interesa a los ricos de su distrito en esta cruzada y obtiene ayuda material para llevar adelante sus propósitos. Tiene en vista un proyecto de legislación del trabajo para hacer aprobar por las cámaras, cuando la revolución de 1830 cortó su carrera en la administración nacional y debió comenzar de nuevo.

En 1834 escribió un tratado de *Economía política cristiana* donde critica el productivismo de Adam Smith. El Estado no es una empresa comercial, sino un orden al servicio del bien común. Anticipándose a los males de esta vapuleada sociedad de consumo, sienta el principio de no crear necesidades artificiales y de producir solamente para satisfacer las exigencias naturales de nuestra condición humana.

Nuevamente se impone un criterio organicista, práctico, rural y para los empeñados en crear el paraíso del consumo, levemente anacrónico.

La acusación de anacronismo es hoy más verdadera que ayer. Francia, en la época de Albán de Villeneuve Bargemont, era un país decididamente rural y todavía no existían grandes masas obreras destinadas a la producción en serie de artículos innecesarios o directamente nocivos. Una restricción a las industrias fundamentales no significaba todavía el cierre de cuantiosas fuentes de ingreso. La revolución industrial, recién en sus comienzos, no era el hecho disolvente e incontrolable de hoy. El fisiocratismo de Villeneuve Bargemont puede parecer una idea cómica, pero no lo era tanto y si se piensa con se-

riedad en las consecuencias de la economía de lucro, era tan anacrónico como predicar la salud.

Partidario del intervencionismo monárquico, no creía en los métodos liberales para solucionar los problemas obreros. Tenía clara experiencia del funcionamiento de las empresas para comprender las dificultades creadas por una ingerencia indiscreta del Estado.

"El inconveniente de penetrar en la intimidad de las fábricas, de establecer penalidades, chocar susceptibilidades, contrariar hábitos, desaparece ante la gran necesidad de justicia, de humanidad y de orden. Se vigila, se inspeccionan los lugares públicos, las escuelas y los diversos establecimientos destinados a recibir un gran número de individuos; la autoridad tiene el derecho de hacerlos cerrar si llevan daño contra la sociedad; impone las condiciones para su creación y subsistencia. Lejos de quejarse, la sociedad aplaude las precauciones justas y sabias. ¿Podría no aprobar la solicitud puesta por el gobierno para hacer reinar el buen orden, la salud, el bienestar, la previsión, la instrucción y la moral en las grandes poblaciones obreras?"

No sería hombre de derecha si hubiera creído al gobierno capaz de crear un orden perfecto de justicia. La justicia es virtud y para conseguir una sociedad equilibrada se debe contar con la buena disposición individual de los habitantes de una nación. Existen miserias imposibles de ser previstas y subsanadas a nivel de gobierno. El campo de la acción social está permanentemente abierto a la gestión caritativa de los buenos cristianos. No tomar en cuenta la responsabilidad personal frente al dolor y a la miseria ajenas, so pretexto de abandonarla al fuero de la justicia legal, podrá ser muy revolucionario, pero decididamente no es cristiano.

El reclamo de este diputado de la extrema derecha no quedó librado al ámbito exiguo de las memorias íntimas. Lanzado en plena cámara, buscó los

resortes de la actividad pública para plasmarse en realizaciones concretas. Aprovechó la condición del trabajo infantil para hacer una requisitoria memorable, donde todo el régimen liberal fue puesto en la picota y declarado culpable de la miseria obrera. "Si se buscan las causas numerosas de esta miseria tan generalizada y perpetuada, se está obligado a reconocer que la primera y más activa de todas se encuentra en el principio de una producción casi sin límites y de una concurrencia igualmente ilimitada, que impone a los empresarios industriales la obligación creciente de bajar los salarios y a los obreros la necesidad de someterse ellos, sus mujeres y sus hijos a un trabajo cuyos excesos no bastan para asegurarles la más precaria subsistencia."

Xavier Vallat, de quien tomo las citas de Villeneuve Bargemont, expresa su gusto por estos conceptos emitidos por un monárquico en una Asamblea dominada por los representantes del régimen industrial. Su alegato no buscaba acumular piezas para una posible reivindicación revolucionaria, era la opinión de un hombre convencido de asistir a un desorden provocado por la avaricia burguesa y aprovechado por la codicia subversiva.

"Antaño, señores, la industria y el trabajo no podían ejercerse en Francia si no era bajo el imperio de reglamentos que coartaban su libertad y lo dirigían a su perfeccionamiento y desarrollo. Instituciones sabias en sus principios y en sus orígenes, habían sido alteradas por graves abusos: el espíritu de monopolio y de fiscalidad habían desnaturalizado sus objetivos. Lo sé y si lo recuerdo aquí no es precisamente porque lo eche de menos y pida el retorno de tales abusos. Pero aquellas instituciones garantizaban a la vez a los obreros una educación industrial, el apoyo del espíritu de asociación, el apoyo del sentimiento religioso, el apoyo de protectores tomados entre los más notables de la mis-

ma profesión, las ventajas de la vida familiar, en fin, un abrigo contra los percances de las concurrencias poderosas. Con estas instituciones la miseria en las clases bajas era un accidente y no una condición general y forzada . . . La legislación nueva se ha limitado a poner en la categoría de delito las coaliciones obreras formadas para luchar por mejores salarios . . ."

"En Inglaterra, señores, la práctica de una producción indefinida había sido impuesta por el genio de la nación y la política de su gobierno, antes de haber sido aconsejada por su ciencia económica. Estaba inspirada en la necesidad del dominio comercial y marítimo que atormenta a ese pueblo ávido de ganancias y de conquistas lucrativas y le hace buscar, por todos los medios posibles, sin exceptuar el crimen político, la supremacía de sus productos en todos los mercados del mundo."

El espíritu de codicia inspira la legislación obrera de la nueva sociedad industrial y explica los abusos cometidos en las condiciones del trabajo infantil, la insuficiencia del tiempo dedicado al reposo y los abusos corporales cometidos contra los niños para mantenerlos despiertos durante la faena. Nada escapa a la honesta sagacidad del orador que dirige diestramente su ataque sobre las dimensiones teóricas y prácticas del liberalismo.

"En la teoría, la ciencia económica, producto del filosofismo del siglo pasado, la producción de riquezas y los goces materiales que provoca, defiende el lucro como factor principal del progreso social. Los hombres son apreciados en tanto factores activos de la producción. Las consideraciones religiosas, morales y humanitarias son abandonadas, si no como dañinas, por lo menos como indiferentes y ociosas. La antigua alianza del trabajo y las virtudes cristianas está abolida, la moral del interés es la única admitida, porque es la única provechosa."

Su crítica se cierne luego sobre la ley del des-

canso dominical cuya falta de sentido religioso arroja a los trabajadores a la taberna, para que la sociedad se cobre con el vicio lo que no ganó con el trabajo. Por supuesto Villeneuve es paternalista y considera deber del Estado cooperar con la Iglesia para dar al ocio el contenido espiritual del que hoy carece.

"Es menester que el obrero repose un día a la semana. El trabajo de los días feriados conduce inevitablemente al descanso del lunes. Pero este descanso, despojado de todo reflejo moral, de toda obligación religiosa, se convierte en pereza ofrecida al desarrollo de las pasiones brutales. Es la parte oficialmente entregada al libertinaje y al desorden. Así, por una anomalía deplorable, lo que debía templar las fuerzas, reanimar el gusto por el trabajo, sostener el espíritu y los lazos familiares, se convierte en ocasión para degradarse física y moralmente y acrecentar la miseria."

Xavier Vallat cita algunos fragmentos más de este discurso famoso y nos informa sobre su resonancia en la Cámara de Comercio de Lille y en la Sociedad Industrial de Mulhouse. Ambas asociaciones patronales se hicieron eco de la terrible situación denunciada y se interesaron, junto con el diputado monárquico, por dar solución humana a esos problemas.

Marx tildará de utópicas a todas estas medidas, porque la historia es un proceso desencadenado por fuerzas económicas impermeables a los cuidados homeopáticos de la moralina cristiana.

Albán de Villeneuve Bargemont es un perfecto desconocido entre gentiles y católicos. Sus libros no interesan a nadie, ni a los investigadores sobre los antecedentes del catolicismo social. Para esos —escribe Vallat— la cosa está terminada. Los padres del catolicismo social fueron Lamennais, Lacordaire y Ozanam, tres inteligentes retóricos perdidos en

las ambigüedades de un socialismo místico, sin programa social concreto.

¿Pero a qué se llama programa social concreto? ¿A la definitiva instauración del Estado Providencia por los explotadores del resentimiento en perjuicio de los actuales beneficiarios del régimen capitalista? Si así es, todos quienes trataron con suerte desigual de paliar los males adscriptos a la sociedad industrial, han caído en los dos pecados más execrables para el progresismo: la caridad y el paternalismo.

"Un hombre caritativo –dice Vallat– es un hombre que da limosna, no hay palabra más desdeñable junto con «paternalismo». Se entiende que la limosna humilla, la caridad degrada. Si el patrón se considera obligado a crear obras asistenciales para sus obreros y familiares, da pruebas de paternalismo. Es el peor enemigo de la clase obrera, el lobo recubierto con la piel del cordero. Así la demagogia, aunque bautizada, corrompe los espíritus, turba las ideas, después de haber roto el sentido natural de los términos."

ARMAND DE MELUN

Nadie como Armand de Melun merece la abominación de las generaciones progresistas. Cuando el Evangelio según san Marx reemplazó a los de Juan, Mateo, Lucas y Marcos, la caridad se convirtió en el pecado por antonomasia. Pecado doble porque ayudaba a mantener el pueblo bajo la opresión de la clase capitalista y daba a ésta la buena conciencia necesaria para digerir en paz sus ganancias suculentas. En esta perspectiva la acción de Armand de Melun se inscribe directamente en la línea de los buenos samaritanos al servicio de la explotación burguesa. Cualquier intento por sacarlo de ese

pantano tropieza con los prejuicios sembrados en las mentes por la revolución.

No obstante, conviene hacer un esfuerzo para captar la índole especial de este hombre, el carácter de su vocación, y ubicarlo en el pensamiento contrarrevolucionario en su faz teórica y práctica.

Un contrarrevolucionario no es necesariamente cristiano, pero nada es tan opuesto al espíritu de la revolución como el cristianismo vivido en la plenitud de sus exigencias. Muchos ingenuos, lectores apresurados de Marx, suponen a la revolución un movimiento desencadenado en la sociedad industrial como consecuencia de la irreductible oposición entre el mundo burgués y el proletario. La revolución es de factura burguesa y tanto bajo el signo capitalista como bajo la administración socialista se distingue por su profanidad radical y su orientación al dominio del mundo en uso de todos los medios técnicos puestos a su alcance.

La contrarrevolución nace de una actitud espiritual religiosa: conoce el carácter sagrado del mundo y del hombre y se dispone a ordenar la vida humana como un movimiento que conduce a un Reino *esjatológico,* allende la historia, supramundano. La revolución considera ficticia las creencias cristianas y sostiene que favorecen la situación del predominio capitalista. En el fondo, no les otorga mucha importancia porque en una sociedad impregnada de ideas burguesas, tienen poca eficacia y sólo pueden ilusionar a los débiles de espíritu.

La revolución confía en su propio desencadenamiento dialéctico: el hombre espiritualmente decidido por el dominio económico del mundo se ha sometido libremente a la mecánica de la producción. Lo que hay de fatal en el desarrollo de la sociedad capitalista es consecuencia de una opción espiritual, libremente querida por el hombre y no producto de una supuesta marcha dialéctica de la historia.

El trabajo de los contrarrevolucionarios tenía la oposición del frente liberal burgués, del espíritu comercial de la época, del laicismo radical de la inteligencia y de todas las envidias democráticas desatadas por la sociedad de consumo en todos aquellos que aspiraban a participar en el gran banquete de las riquezas sin tener condiciones especiales para ello.

No era tarea fácil, ni estaba destinada –por su índole silenciosa– a los éxitos clamorosos de la muchedumbre. Llevada con modestas precauciones sobre las inteligencias, los sentimientos y las estructuras sociales amenazadas, no contaba en su favor con apoyos financieros importantes para movilizar los recursos de una propaganda eficaz.

El éxito sobre las almas es una frase para hacer reír a todo el mundo burgués en sus diversas variedades: capitalistas, intelectuales, burocráticas y subversivas, pero que guarda un modesto sentido para la reducida raza de los creyentes.

Escribía René de La Tour du Pin que el cristianismo era el reino de la caridad y ésta engendra no sólo el espíritu, sino también la práctica de las virtudes comunitarias, y Armand de Melun compartía el mismo punto de vista cuando señalaba:

"La caridad reemplazará todos los poderes, todas las jerarquías abolidas por los siglos y las revoluciones. Restablecerá las relaciones de clientela dadas en otros tiempos por el nacimiento y la fortuna. Levantará espiritualmente el poder, resucitará el respeto."

"Tengo conciencia del verdadero poder que pertenecerá a los que marchen incesantemente en la vía evangélica. Estos combatirán por aliviar el sufrimiento de sus hermanos y no pensarán en reposar hasta la muerte. Hoy han sido gastados todos los poderes del mundo: la fuerza tuvo su reino, el nacimiento gobernó, la fortuna compartió con él el imperio, conviene dar el turno a la caridad."

No escapará a la ironía del lector la alta dosis de ingenuidad que emana del párrafo. En este mundo de cinismo triunfante y donde la mentira parece haber hecho morada permanente, la confianza puesta en el triunfo de la caridad nos coloca en la atmósfera de una homilía para niños de primera comunión. Pero Armand de Melun no era ningún tonto y frente a los hechos concretos poseía un sentido común bien desarrollado y capaz de inspirarle actos adecuados y muy eficaces para el logro de sus santos propósitos.

Xavier Vallat, a su modo un verdadero ultra de nuestra época, opinaba que la preocupación por las cuestiones sociales nació en los círculos católicos favorables a la monarquía y no como se tiende a creer, en los partidarios de la república democrática. Esta opinión está corroborada en el libro que Rémond dedicó a la derecha francesa y este último autor no puede ser acusado de tener debilidades por el pensamiento tradicionalista. Liberal y demócrata, sus simpatías ideológicas deambulan por los corredores de un plácido conservadorismo burgués.

"Una innovación –escribe– viene a rejuvenecer el viejo ultracismo: una preocupación social más viva y explícita. Era natural que los terratenientes acostumbrados al respeto de sus paisanos, pero siempre dispuestos a ayudarlos, feudales hereditariamente adheridos a un conjunto de relaciones personales, fueran los primeros en la derecha a inquietarse por la cuestión social. Les chocaba la sociedad anónima de los capitalistas, exclusivamente preocupados por las ganancias y jefes de muchedumbres de las que nada conocían."

Advierte el cuadro anacrónico donde se mueve esta sociedad rural y examina –*cum granus salis*– la posibilidad de extender estos criterios antañones a una masa sacudida por dos urgencias revolucionarias: producir y asumir el control de la produc-

ción fortaleciendo los resortes del Estado. Ambas soluciones son profundamente antipáticas a los círculos donde operan los viejos hidalgos legitimistas, partidarios de la Francia monárquica, paternalista, caritativa y rural. Rémond no desestima totalmente estas ideas, ni las considera inoperantes: "En la Francia del siglo XIX —afirma— existen numerosas sociedades yuxtapuestas. Hay en Francia de 1820, tal vez una del Antiguo Régimen a quien las vicisitudes políticas apenas ha rozado y que sobrevive a todos los cambios: ésta es la Francia que los ultra (como Armand de Melun) conocen muy bien. Por lo demás estos hombres hablan siempre de aquello que saben y aman. Pero está muy claro que de otras Francias no saben absolutamente nada: la sociedad burguesa les es extraña, no tienen comunicación con la Francia obrera a punto de nacer, e incluso existe una cierta Francia rural que se les escapa. Cada año que pasa los hace más extraños a su tiempo y aun a su país."

Me pregunto si no se trata de la extrañeza de cualquier cristiano dispuesto a vivir de acuerdo con su fe y sin pactar con las mentiras de un mundo enemigo de todas sus afirmaciones religiosas.

Armand de Melun pertenecía a este ambiente en vías de extinción, era un fiel seguidor de la monarquía legítima. La caída de Carlos X lo obligó a abandonar la magistratura y la diplomacia para no prestar juramento a la monarquía burguesa de Luis Felipe. El obligado ocio traído por la doble renuncia lo lanzó por el camino de las obras sociales.

No fue un teórico y se preocupó muy poco por dar a la cuestión social una solución doctrinaria, en cambio se interesó por hallar soluciones fragmentarias pero concretas. En esta aptitud para aplicarse al problema del momento y resolverlo en un aquí y un ahora irreiterable está expresado el espíritu de la contrarrevolución con todas sus fuerzas y sus li-

mitaciones. Cuando la panacea universal ofrecida por los rojos no encuentra en la oposición otro tan irrefutable y absoluto, el hombre formado en el espíritu racionalista de los planes ecuménicos se siente decepcionado y vuelve a sus estúpidas esperanzas de reforma universal como un toxicómano a su droga.

La misión que se adjudicó Armand de Melun era simple y limitada y con todo su candor apostólico, no carecía de grandeza.

"Un pensamiento dominante –escribía– se instaló en mí: trabajar para un retorno de la sociedad moderna al cristianismo práctico, el retorno del obrero y el hombre de pueblo a la Iglesia. Llamar al templo de la verdad y de la justicia a los hombres extraviados por la mentira y el odio y ponerlos en manos del sacerdote. Esto me parecía ser la misión del apostolado laico, y por interesado que estuviera en los combates de la palabra oral o escrita, sentía que esta acción inmediata sobre el pueblo era mi vocación."

Muchas son las obras debidas al celo infatigable de Armand de Melun y aunque ninguna de ellas ha contribuido activamente a la fabricación de los actuales paraísos socialistas, muchos prójimos suyos, de carne y hueso, le debieron un alivio real a su miseria y una contribución concreta para mejorar su situación económica. No hablo del alma porque esta palabra tiene mala reputación y ya son pocos los sacerdotes capaces de pronunciarla, sin previas jaculatorias a los manes de la revolución.

V

LA CONTRARREVOLUCIÓN ESPAÑOLA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX

DECADENCIA DE ESPAÑA Y CONCIENCIA DE LA CRISIS

Son los primeros síntomas de debilidad los que despiertan la conciencia de nuestro organismo. No recuerdo si fue Unamuno, pero alguien en la línea de su pensamiento dijo que no se siente el hígado mientras está sano. En la vida social pasa algo semejante, nadie se preocupa por el destino de su pueblo hasta que los preludios de la decadencia anuncian la caducidad. En esa encrucijada histórica suena la hora del balance y mientras las fuerzas antagónicas a la corriente espiritual que alimentó el triunfo de la nación en su apogeo dejan oír sus voces acusadoras, los mejores representantes del antiguo espíritu recogen las advertencias y preparan las defensas sociales de la patria amenazada.

España se constituyó como nación en lucha secular contra la religión islámica y la influencia disolvente del judaísmo. Este hecho graba definitivamente su historia, porque convierte la política de los Reyes Católicos en una gesta al servicio de la

misión ecuménica de la Iglesia. Cuando las otras naciones de Europa descubren el carácter particularista de su destino político, España, afianzada en su unidad territorial por la expulsión de moros y judíos, enriquecida con el aporte económico de América, vuelca hacia Europa toda su energía para recuperar el sentido universal de la unidad perdida.

En esta querella armada comprometió los recursos de su salud nacional y salió de ella agotada, terriblemente disminuida en el caudal de sus fuerzas humanas y financieras, con el sentimiento de haber peleado vana guerra, por una causa perdida de antemano.

"España luchó por algo –escribe Vicente Palacio Atard–. ¿Valía la pena pelear y morir por ese ideal que llevó a España al combate? Esto es lo primero que importa aclarar. De la valoración que demos al motivo de nuestra guerra dependerá luego el color con que veamos todo lo demás. Por no haber sabido valorar este ideal es por lo que escuchamos muchas veces los más atroces dicterios sobre la obra de España en el mundo."

El ideal sostenido por España a fines del siglo XV y durante todo el decurso del siglo XVI puede resumirse en pocas palabras, pero no se logrará comprender en profundidad sin un adecuado conocimiento de la misión dada por Cristo a su Iglesia y el carácter reservado por la cristiandad al Sacro Romano Imperio Germánico de Occidente.

Una sola fe, y –fundada en su unidad espiritual– una autoridad política común a todos los pueblos cristianos para conducirlos a la paz. En esta tarea se comprometió Fernando V y en su huella, pero con los justos títulos de la Majestad Imperial, Carlos V de España. Felipe II trató de coronar el esfuerzo de su padre, pero la viabilidad de concertar las alianzas para hacerlo posible estaba definitivamente perdida.

Felipe comprometió todas las fuerzas de su pue-

blo en un combate supremo, en él logró las más altas expresiones del genio español, pero salió con la melancólica sensación de haber agotado la fuente de su energía.

El siglo XVIII fue para la nación española una época de retrocesos en todos los frentes militares, de decadencia económica y derrota moral. La tentación del balance negativo se insinúa en la inteligencia hispánica.

Los más sagaces advierten con tristeza la discrepancia entre el sueño español de catolicidad universal y el nacionalismo limitado, egoísta, que se abre paso en los otros reinos inspirando una política cerrada y hasta brutal en los límites de su pragmatismo. La mayor parte de los escritores españoles de esa época, sin desconocer el amargo sinsabor de la derrota, persisten en sostener los ideales católicos con que las armas ibéricas se batieron contra los enemigos de la unidad, en todos los campos de Europa. El primero en advertir la necesidad de un cambio en la conducción de la política internacional fue don Diego Saavedra y Fajardo. No se trataba para él de una constatación particularmente amable, pero –fino diplomático– notó la muerte de la cristiandad y el nacimiento de una Europa donde la España tradicional y misionera de la Iglesia debía cambiar de papel si quería seguir existiendo como potencia de primera fila.

Don Fabricio Pons de Castellví da un paso adelante cuando admite como un hecho irrefutable la desaparición de los viejos ideales sostenidos por España y reclama una política internacional, un poco simplista, pero inspirada en el pensamiento de Maquiavelo y Bodino que considera oráculos de la nueva época. Culpa la decadencia al afán de obedecer a principios morales, muy respetables en la acción personal, pero totalmente inadecuados a la práctica de gobierno.

Junto a este par de voces que hacen eco a las

ideas de la moderna Europa, Don Vicente Palacio Atard recuerda los primeros gemidos del pesimismo vital en los escritos de Baltasar Gracián y de Don Francisco de Quevedo y Villegas.

La acusación de anacronismo está en los labios de todos los españoles y bastarán los estigmas de una decadencia más acentuada, para que los viejos ideales sean objeto de una repulsa decidida.

El siglo XVII puso cierto énfasis en la contraposición de tradicionalistas y modernos. Los primeros se aferraron con tenacidad a los viejos principios, tenían la intuición de haber tenido razón, pero la defendieron sin gran inteligencia y con escaso conocimiento de los argumentos opuestos. Las nuevas luces reclamaban un cambio de mentalidad y sus representantes, para hacerlo posible, atacaron de soslayo las fuentes de la tradición proponiendo graduales reformas en la enseñanza impartida.

Jovellanos se hizo el portavoz de este criterio cuando pidió un perfeccionamiento de la educación española conforme al espíritu que soplaba allende los Pirineos: "Para perfeccionar la educación es preciso remover los estorbos que se oponen al progreso de las luces; pero sólo ésta puede darlos a conocer y puede determinar a removerlos. He aquí otro círculo vicioso. Es, pues, imposible acometer esta empresa sino lenta, y, por así decirlo, oblicuamente, mejorando los institutos de enseñanza."

Carlos Corona, de quien tomo la cita, advierte en su libro sobre el reinado de Carlos IV, los antecedentes de la propuesta de Jovellanos y los hace remontar hasta Feijoo. Carlos III, en 1762, habría puesto en marcha la reforma suprimiendo las tasas para gravar los libros extranjeros, pero reservándose el privilegio de un doble tribunal de censura: el Consejo de Castilla y el Santo Oficio.

Para conocer con aproximada precisión los términos de la batalla empeñada entre el pensamiento tradicional y el iluminismo revolucionario, conviene

detenernos un poco en la observación de ambos tribunales.

El Consejo de Castilla observaba la ortodoxia de los libros y se extendía hasta la consideración de los méritos intrínsecos, científicos y literarios. Jovellanos no se hace ilusiones respecto a la autoridad intelectual de los miembros del Consejo, pero los prefiere a los inquisidores: "Los consejeros son tan supersticiosos como los inquisidores —dice—, pero entre ellos se introducirá la luz más prontamente, sus juicios dependen de los censores, éstos se buscan en nuestras academias y éstas reúnen lo poco que hay de ilustración entre nosotros".

El Tribunal del Santo Oficio goza de una inamovible leyenda negra. Los "ilustrados" lo sabían sostenido por la fe popular y temían la presión que podía ejercer sobre él la opinión pública. Esto aumentaba la peligrosidad de sus decisiones, porque los fallos encontraban amplio eco en las clases más numerosas de España. La competencia del Tribunal del Santo Oficio se limitaba a censurar opiniones contrarias a la fe, la monarquía y las buenas costumbres. Los adversarios de esta institución sostienen que se inmiscuía en todo lo concerniente al progreso científico y le reprocha, definitivamente, el atraso intelectual de España.

Como los ataques a la religión venían a propósito de proposiciones científicas, no es difícil que libros tenidos por sesudas expresiones del saber más objetivo, hayan sido censurados por los inquisidores. En cada ocasión se repetía, de alguna manera, el caso Galileo. La ciencia física de la época, como la biología en la nuestra, no se contentaba con exponer una interpretación teórica del universo en su propio nivel de reflexión, incursionaba en el terreno de la religión con pretensiones decididamente reformistas.

El propósito del Santo Oficio, habida cuenta de algunos miembros más o menos imbéciles, era evitar la contaminación de los fieles por la propagación

de ideas heréticas distribuidas con generosa abundancia en toda clase de publicaciones. Los párrafos destinados a condenar la publicación del "Catecismo Francés Republicano" dan una imagen clara y vigorosa de la intención y finalidad de los censores: "Obra la más perniciosa e insulsa, dirigida únicamente a alucinar al pueblo inferior y más ignorante . . . A este fin, conservando algunos de los principios y máximas, las más comunes y palpables de la ley natural, destruye y abomina con suma locura y temeridad la Religión Católica y toda especie de Revelación, afeando como a frutos de la ignorancia, malicia y superstición todos los dogmas y máximas de la Religión Cristiana; tratando de hipócritas, fanáticos y maliciosos a todos sus ministros, de alucinado y supersticioso al pueblo que los siga; de tiranos usurpadores del Derecho Común a todos los monarcas y señores absolutos; y de esclavos a sus vasallos, contra la natural libertad e igualdad; y el solapado título exige como un acto de la principal virtud de todo republicano francés unos juramentos profanos, los más execrables contra todos los monarcas, señores absolutos de superior jerarquía y cuantos se opongan a su pretendida y absurda libertad o igualdad llena de absurdos y contradicciones . . . Por tanto somos de parecer se prohíba con el mayor rigor dicha obra por ser toda ella un mito o monstruo entre deísmo y libertinaje, impía, blasfema en sus dogmas, escandalosa en sus máximas, sacrílega en sus cultos, sediciosa, denigrativa, e injuriosa a la misma religión Católica y a todos sus ministros; a los monarcas y demás señores absolutos, todo, en grado superior, e inductiva al materialismo, formalmente herética y aun con total apostasía de toda religión revelada. Éste es nuestro parecer. Salvo meliore."

No hace falta especial sagacidad para advertir la innocuidad de los juicios emitidos en el documento, si se pretende seriamente una defensa de la fe con-

tra los ataques de los ilustrados. Las afirmaciones rotundas y los calificativos aplicados al adversario son, considerados en sí mismos y habida cuenta del carácter revelado de los dogmas cristianos, verdaderos. Pero cuando la duda ha entrado ya en el Santo de los Santos y mina la inteligencia de sus defensores, conviene argüir con mejores razones y devolver los ataques con argumentos capaces de demoler los falsos dogmas revolucionarios. Desgraciadamente, la cosa recién comenzaba y todavía no se conocían bien los efectos venenosos de las malas ideas, ni los puntos débiles de la nueva teología.

Los intelectuales españoles se dejaban ganar cada día más por el imperialismo espiritual de las Luces. La idea de un cambio revolucionario fascinaba a los jóvenes estudiantes y penetraba pausadamente, pero sin detenerse, en todas las cabezas abiertas al viento de la historia. El clero, inquieto, se cerraba en sus posiciones dogmáticas sin acertar con una adecuada defensa de los intereses de la religión y con todas las apariencias de ser los celosos guardianes de principios condenados por el tiempo. La revolución arreciaba el ataque, mientras el pensamiento contrarrevolucionario parecía condenado a la mala conciencia de una actitud meramente defensiva.

LA PROPAGANDA REVOLUCIONARIA

La caída de Godoy en 1798 llevó a Urquijo a la Secretaría del Estado. El nuevo factótum era un ilustrado convicto, traductor de Rousseau y partidario embozado del Régimen Constitucional. Esto explica los cambios suscitados en el gobierno español y la incontenible proliferación de la propaganda revolucionaria procedente de Francia. Carlos Corona aporta numerosos testimonios para certificar

esta situación. Tomamos algunos de ellos con el propósito de ilustrar nuestro comentario.

Joaquín Lorenzo Villanueva escribía: "grandes temores excitó en nuestro gobierno la multitud de escritos que iba dando de sí la Revolución de Francia en 1790. No puede negarse que a la par de muchos revolucionarios e impíos se publicaron otros fundados en principios invariables del Derecho Natural y de gentes, acerca de los esenciales e imprescriptibles de las naciones".

Corona comenta el pasaje escribiendo que así se veía cumplida la tercera fase en la evolución de las ideas políticas, aquella en que se abría paso la tendencia hacia un cambio sociopolítico capaz de transformar a fondo el edificio estatal. El testimonio de Garciny corrobora el progreso de este movimiento cuando afirmaba, luego de producirse la caída del gobierno central en 1812:

"Me sorprendió, luego que entré en las Andalucías y mucho más cuando entré en Sevilla, el ver que aquel movimiento de lealtad y noble instinto de la nación se intentaba convertir por algunos que querían su trastorno, en una revolución cuyo nombre me asombra y me horroriza, y me hace temer la sucesión interminable de males que puede acarrear a la patria, por el funesto ejemplo que la Francia misma nos presenta . . . ; se insinuaba por algunos sofistas, espíritus de las tinieblas de este siglo ilustrado, siglo verdaderamente del error y la mentira, compañeros inseparables de la irreligión e inmoralidad, que nada haríamos si no formábamos una nueva constitución porque no la teníamos, ni tampoco leyes fundamentales, que afianzasen el pacto social y favoreciesen la justa libertad y derechos del pueblo."

La revolución conquistaba los espíritus y desde las clases más ilustradas trataba de penetrar en la burguesía media. El pueblo campesino, defendido por el analfabetismo y la adhesión a sus párrocos,

resistía —y resistirá todavía mucho tiempo— la invasión iluminista.

Antes de tomar conciencia de que la religión y la patria era para los españoles una misma cosa, la propagación de las nuevas ideas fue más completa de lo que permite suponer la persistencia del Santo Oficio. A este propósito Carlos Corona cita unos párrafos del R.P. Muriel:

"El visitador general de una diócesis, el que por confianza de su prelado la regía plenamente en su nombre y con absoluta autoridad, daba él mismo a leer las obras de Voltaire y Rousseau a aquellos párrocos que habían adquirido alguna tintura de la lengua francesa, ponderándoles la importancia de tales escritos. Por su lectura, añadía, sacudirían ideas que hasta allí habían tenido por ciertas. Hacíales, a la verdad, tan criminal confianza con reserva y circunspección; pero su precaución era ilusoria por el hecho de haber crecido el número de los llamados a la iniciación."

Hoy puede parecernos un poco extraña la importancia dada a las sátiras de Voltaire y a las lucubraciones de Rousseau, tanto por parte de quienes las aceptaban como verdades irrecusables, como de quienes las rechazaban como venenos de un temible poder destructivo. Este tipo de crítica favorecía su peligrosidad, porque era conceder demasiado a obras generalmente bien escritas pero mediocremente pensadas. Cuando la polémica contrarrevolucionaria advierta la pobreza espiritual de los ilustrados, habrá ganado la batalla de la inteligencia. Desgraciadamente los sofismas revolucionarios habrán impregnado ya las mentes "de los que tienen por oficio obedecer y no pensar".

Las nuevas relaciones políticas establecidas por la monarquía española con el Directorio y luego con Napoleón, provocaron un inusitado crecimiento del fervor filofrancés. La reacción de algunos prelados, como el obispo de Ceuta, muestra el nivel de pa-

cata indignación con que se rechazaban los aspectos más externos de las nuevas ideas, sin penetrar con hondura en el Santo de los Santos de la revolución.

"Cuantas modas inventaban en aquella capital (París) la disolución, el libertinaje, la obscenidad, la prostitución de unas damas que se elevaron por la revolución a la clase de primer orden, perteneciendo por derecho de propiedad a las casa de corrección..."

Algo más eficaces fueron las medidas tomadas por los ministros Floridablanca y Aranda, pero —como opinaba nuestro citado Villanueva— tampoco eran remedios suficientes para detener la virulencia del mal.

"Decían varones prudentes —escribe Villanueva— que, en vez de los medios de atajar el riesgo de una revolución, que es dar al pueblo idea exacta de los derechos que le competen por la ley fundamental del Estado y proteger el ejercicio de ellos, adoptaban una política mezquina que, cuando mucho, retardaría el efecto de la ilustración, pero no la impediría. Fuera de que esta creencia, lejos de ser nociva en las monarquías a los derechos de los príncipes, muestra el verdadero cimiento de la autoridad, que es el unánime consentimiento de los súbditos, conforme al pacto o ley fundamental de cada uno de los Reinos."

Separar primero, para luego reinar sobre las fuerzas divididas es una vieja receta siempre renovada y jamás innocua. Los franceses penetraban en Cataluña con el doble espejismo de las nuevas ideas republicanas y el de las antiguas libertades medievales recuperadas. Una proclamación impresa en catalán en 1794 da testimonio de ambos ingredientes con meridiana claridad:

"Ja es temps que vos desperteu del profundo letargo en que vos tenen adormits los déspotes castellans, la França a la sores esclava prestá sos brasos per reintegrar-vos vostres antichs privilegis et

restituir-vos a vostre libertat. Qui de volsatres reusará una tan gran oferta? Qui de volsatres voldrá ser esclau de la infame Cort de Castilla? Jo no crech pas que se trobi un sol catalá en tota la provincia, tan fanatich, ignorant o loco que no acepti ab lo major antusiasme y transport esta inestimable libertat per la cual ha suspirat per tants de añs la Catalunya."

COMIENZOS DEL SIGLO XIX ESPAÑOL

Federico Suárez Verdaguer en su libro *La crisis política del Antiguo Régimen de España* nos introduce en el siglo XIX por la puerta estrecha de una ceñida crítica a la historia de inspiración liberal. Nos advierte sobre el mal conocimiento de ese siglo y culpa directamente a los liberales por haber sobrevalorado su propio movimiento y denigrado, sistemáticamente, las fuerzas espirituales y políticas que se le opusieron con resolución. Los historiadores liberales, triunfantes a partir de 1840, estuvieron más ávidos de justificaciones que de verdad.

El carlismo fue una realidad contrarrevolucionaria tan viva que cien años después sería uno de los elementos más eficaces en la lucha contra la anti-España. Para Federico Suárez los reinados de Fernando VII y María Cristina señalan la liquidación del Antiguo Régimen y el triunfo del liberalismo. Triunfo precario si se toma en cuenta el éxito sobre las almas y su poca eficacia en la constitución de un *status* político estable. La desorientación, la inestabilidad y la crisis fueron sus constantes más habituales y el sentimiento de haber desarmado moralmente a España sin haber logrado integrarla al núcleo de las naciones progresistas.

La invasión de España por las tropas napoleónicas en 1808 puso de manifiesto la debilidad de la monarquía frente al empuje militar de los franceses

y desató la reacción del pueblo español. No es tarea fácil calibrar la hondura de esta reacción. En sus manifestaciones externas aparecen tres posiciones distintas pero claramente delineadas: los representantes de la inteligencia más abierta a los vientos de la historia pensaron en la instalación de un régimen conforme con las ideas imperantes en Inglaterra, pero consideradas a la luz de interpretaciones francesas. Los viejos burócratas del despotismo ministerial soñaban con un simple retorno a las prácticas centralistas y poltronas del siglo anterior. Los tradicionalistas eran partidarios de una reforma que consultara los antiguos usos regionales, y bregaron por un cambio dinástico capaz de encarnar esos principios sin caer en las negaciones del despotismo, ni del liberalismo.

En 1812 los liberales fabricaron una constitución servilmente copiada de la francesa del 89, con una sola cámara y representación general. Fernando VII hizo su decreto de Valencia en 1814 y prometió gobernar de acuerdo con los antiguos usos hispánicos. Puro alarde verbal: ni constitución, ni cortes, el rey gobernó como lo había hecho su padre y él mismo antes de perder el trono. El partido de la revolución y el tradicionalismo fueron burlados al mismo tiempo cuando el Monarca puso en marcha, como si nada hubiera ocurrido, su fosilizado aparato burocrático.

"Quedó afirmada interiormente la coincidencia de liberales y realistas en cuanto a la parte negativa de sus ideas, es decir, su acuerdo en el repudio del Antiguo Régimen. (Se trata del régimen sostenido por Carlos IV y su sucesor.) Había además otro punto de semejanza entre ellas: ambas postulaban una mayor participación del pueblo en la gobernación del país. Se separaban profundamente en cuanto a todo lo restante, por partir de supuestos distintos, sobre todo en lo relativo a la posición ante el Rey."

El autor no cae en la fácil ilusión de tener al partido de la reforma tradicionalista por más popular que a los otros, pero describe la crisis con todo realismo cuando señala la impopularidad de la monarquía absolutista y el desarraigo de los ilustrados. El triunfo liberal prolongará la crisis y dejará irresuelto el problema de la armonía entre pueblo y gobierno.

El "carlismo" era ya un hecho antes que el pretendiente, Don Carlos María Isidro, levantase su bandera contra el partido liberal. Fue una respuesta de la vieja España frente al invasor y sus *pedisecuos* afrancesados. Movimiento espontáneo donde patriotismo y religión se unieron para una nueva cruzada contra los enemigos de la fe. El clero fue el alma del levantamiento y fervorosa levadura moral de las huestes carlistas. Popular en la raíz de sus motivaciones profundas, lo fue también en el carácter improvisado de la organización militar dispuesta para la defensa del suelo patrio.

Con el gobierno del Rey fuera de combate y sustituido por el usurpador, las juntas provinciales sacaron fuerza del viejo regionalismo español y trataron de dar expresión política a su voluntad. Desgraciadamente, la mayor parte de los miembros de las juntas, elegidos entre los personajes más cultos de cada pueblo, estaba impregnada de ideas liberales y –en su lucha contra los franceses– era vulnerada por la fascinación ejercida por el enemigo en su modo de pensar.

Las Cortes de Cádiz pusieron de manifiesto todas las corrientes contrarias que arrastraba en sus aguas el alma española. Federico Suárez dice que allí "comienza a percibirse la existencia de un espíritu de contenido netamente español que, sin dificultad, se puede considerar como representativo de la posición del pueblo en general".

El mismo autor destaca entre los miembros de la Junta a los diputados Borrull, Inguanzo, Aquiniano,

Ostalaza, Lázaro de Dou y otros que formularon los principios de una reforma más despreciada que conocida y donde se advierten criterios posteriormente sostenidos por el carlismo.

Tildados de serviles y absolutistas por la historia liberal e izquierdista, no se comprendió el valor de sus reivindicaciones, ni la lucha por la recuperación de los antiguos fueros, en neta oposición al centralismo borbónico. Borrull lo dice con todas las letras cuando expresa el deseo de defender los derechos del pueblo y procurar la conservación de las libertades políticas para impedir el avance del despotismo, que había afligido a España por muchos siglos.

Esta corriente de ideas tradicionales cuajó en el famoso manifiesto de 1814, cuya redacción parece haber sido obra de Don Bernardo Mozo de Rosales, diputado a las Cortes por Sevilla.

El retorno de Fernando VII pone precaria paz entre los distintos partidos que se disputan el poder y la dirección espiritual del pueblo español. Por un lado el liberalismo sostiene sus puestas constitucionales sin atacar la monarquía, pero encuadrándola en los límites de una carta orgánica que le quita toda eficacia ejecutiva. La gran burguesía donde se recluta este partido se reserva el poder efectivo a través de las cámaras de representantes.

En la otra punta el tradicionalismo levanta su estandarte popular en defensa de los antiguos fueros. Antiliberal y contrario al centralismo se erige en defensor de los derechos regionales. Su lema es monarquía y fueros. El monarca, absoluto en el ejercicio de su potestad nacional, está efectivamente limitado por la existencia de contrapoderes locales en todo lo que hace a su soberanía *ad intra*.

Fernando VII no tuvo en cuenta para nada las exigencias del manifiesto de 1814 y cuando llegó el momento de elegir su sucesor al trono lo hizo contradiciendo las normas vigentes. Los tradicionalistas levantaron a Don Carlos como pretendiente al trono

y entre 1820 y 1840 se suceden en España las llamadas guerras carlistas.

"Los voluntarios que nutren las filas carlistas —escribe Joaquín de Encinas en su libro *La tradición española y la revolución*— proceden del campo; los liberales, por el contrario, cuentan con más partidarios en las ciudades. Significativo es también el eco de estas luchas en toda el área nacional. Especialmente en el norte de España. Se puede afirmar que el pueblo sencillo está de parte del carlismo. Como en las guerras de la independencia las masas populares y buena parte del elemento clerical apoyan sus puestas. Con todo, ni la resonancia de las simpatías carlistas, ni la extraordinaria participación del pueblo, pudo evitar la derrota. En 1840 eran los liberales el único partido dominador en toda España."

Una exposición más o menos completa de los principios carlistas debe ser buscada en las proclamas y manifiestos de la época. El primero de todos ellos es el llamado *Manifiesto de los Persas* donde Federico Suárez ve una clara defensa de la antigua monarquía española contra el régimen borbónico.

Joaquín de Encinas advierte la conveniencia de no confundir carlismo con tradicionalismo, reserva para el segundo un contenido mucho más amplio. El carlismo habría sido apenas la formulación política del tradicionalismo. Arguye también en favor de esta distinción la presencia de Don Juan Donoso Cortés entre los tradicionalistas, sin que la figura del insigne orador católico pueda ser incluida entre los carlistas.

Sin lugar a dudas las ideas expuestas por Donoso en sus últimos años coinciden en todas sus partes con los criterios sostenidos por el carlismo, su no incorporación a las huestes de Don Carlos no disminuye coincidencias, por el contrario, las pone de relieve porque provienen de un antiguo adversario.

entre 1830 y 1840 se suceden en España las llamadas guerras carlistas.

"Esas columnas que nutren las filas carlistas —escribe Joaquín de Encinas en su libro *La tradición española y la constitución*— procedían del campo, los liberales, por el contrario, cuentan con más partidarios en las ciudades. Significativa es también el área de esta lucha en todo el área nacional. Es predominante en el norte de España. Se puede afirmar que el pueblo sencillo está de parte del carlismo. Desde las dos guerras de la Independencia las masas populares sufren en gran parte del elemento el cual apoyan sus puestos. Con todo, ni la resistencia de los [illegible], ni la extraordinaria participación del pueblo, pudo evitar la derrota. En 1840 son los liberales el único partido dominante en toda España."

La exposición más o menos completa de los principios carlistas debe ser buscada en las proclamas y manifiestos de la época. El primero de éstos ofrece el llamado Manifiesto de [illegible] donde Federico Suárez ve una clara defensa de la antigua monarquía española contra el régimen borbónico.

Aunque [illegible] advierte la conveniencia de no confundir carlismo con tradicionalismo, reserva para el segundo un contenido mucho más amplio. El carlismo habría sido menos la encarnación política del tradicionalismo. Arguye también en favor de esta distinción la presencia de Don Juan Donoso Cortés entre los tradicionalistas sin que la figura del [illegible] católico pueda ser incluida entre los carlistas.

Sin dejar a [illegible] las ideas expuestas por Donoso en sus últimos años coinciden en todas sus partes con los criterios sostenidos por el carlismo, no [illegible] la muerte de Don Carlos, ni [illegible], por el contrario, [illegible] porque procede de un antiguo [illegible].

VI

JUAN DONOSO CORTÉS Y LA CONTRARREVOLUCIÓN

PRIMEROS PASOS DE DON JUAN DONOSO CORTÉS

Nació en Badajoz, Valle de la Serena, el 6 de mayo de 1809. Una gran precocidad intelectual, un ingenio rápido y claro, una extraordinaria facundia le abrieron muy pronto las puertas del éxito y lo llevaron a ocupar posiciones de gran responsabilidad cuando todavía no había alcanzado su madurez.

Estas buenas disposiciones para el ejercicio de una opípara carrera estuvieron compensadas por la presencia de un entendimiento fuera de serie, capaz de enajenarle los apoyos indispensables para el triunfo mundano. Para colmo su inteligencia se vio reforzada por un aumento de fe que, en el ocaso de su corta vida, vino a ofrecerle una perspectiva teológica de la realidad, donde desaparecieron hasta las esperanzas de una ambición temporal.

Apenas cumplidos los veintiún años, escribió un trabajo titulado *Memoria sobre la situación de la monarquía* que le abrió las puertas de la Corte y

los comienzos de su carrera diplomática. Secretario del Ministerio de Gracia y Justicia y más tarde de María Cristina durante el destierro, culminó el curso de los honores como Ministro Plenipotenciario de la Corte Española, en Berlín.

Cuando se lee, *cum granus salis*, los primeros escritos donosianos, se tiene la impresión de estar en presencia de los ejercicios escolares de un bachiller premiado con medalla de oro. Una elocuencia irrefrenable no ahorra ninguno de los lugares comunes del siglo, sea para alabar en versos la llegada de María Cristina o para elogiar las más sobrias virtudes de la ciencia. Los tópicos más concurridos del pensamiento iluminista se vuelcan en beneficio de los reyes legítimos y prestan al trono de los borbones hispánicos la misma elocuencia que los ideólogos franceses usaron para liquidar al último de los Capetos. Joven vivo y gárrulo habla sobre ciencias, leyes, metafísica y otras frivolidades como si lo hubiera leído todo y se encontrara en condiciones de iniciar una docencia universal. Divierte y apena el carácter retórico de esta versación pueblerina y hace pensar en el atraso de una España arrinconada en su limbo de prestigios aldeanos.

El hombre que veinte años más tarde hará el diagnóstico más profundo de la época y señalará para siempre las causas metafísicas y morales de la revolución, escribía en 1829 frases como ésta:

"Esta revolución, señores, marcó, por fortuna, el principio de nuestra felicidad, mostrándonos en un horizonte oscuro y lejano todavía, el monstruo del feudalismo que muere y el estandarte de la ilustración que se despliega."

Con la estética de Schlegel en la mente y una buena docena de libros leídos febrilmente, arremete en el *Discurso de apertura de Cáceres* con un esbozo de la historia de Occidente que refleja con claridad sus dos entusiasmos del momento: la adhesión a la monarquía legítima como columna vertebral de

su conservadorismo y la fe en Las Luces, en la filosofía alemana y en el porvenir histórico de la humanidad como fiel expresión de su amor al progreso.

La Iglesia Católica es continuamente convocada y –rasgo típico de Donoso– asociada positivamente a su idea progresista. En rápidos toques desfilan los conocimientos del joven estudiante. No hace gracia de ninguno y en el decurso de unas pocas páginas pasamos por la Divina Comedia, asistimos al descubrimiento de la dulzura en los versos de Petrarca, observamos una crítica veloz al sistema materialista de Helvecio, abominamos de Hobbes y después de enterrar su Leviatán con algunos denuestos oportunos, nos extasiamos ante el espiritualismo de Leibnitz Dos renglones más adelante nos enteramos que Racine y Molière superaron sus modelos clásicos y vemos pasar a Boileau como rayo para enseñar a los pueblos el arte de escribir con gusto.

Para que los burgueses de Cáceres observaran con asombro todo lo que contenía su juvenil cabeza, cita a troche y moche todos los autores famosos de su época y va de Rousseau a Walter Scott, sin ahorrarnos Kant, con una prisa que nos gustaría un tanto menor, para poder calibrar el tenor de sus conocimientos.

Prendado del genio alemán a través de los escritos de Mme. Staël, "superior a su siglo y a su sexo", hace la apología de los sublimes acentos germánicos y termina su discurso con un párrafo laudatorio para Don Manuel José Quintana, cuyos versos épicos imitará en su *Elegía a la Duquesa de Frías.*

Pero olvidemos por ahora "las voces heladas" y los "pechos fríos" y entremos unos instantes en la atmósfera donde el joven jurisconsulto comienza a advertir las bases positivas del orden social. En la *Exposición al Rey, por Don Juan José Carrasco* abandona la lira quintanesca y las citaciones eru-

ditas para ceñirse a la prosa de una robusta defensa de la propiedad.

"Si todos los propietarios de España, Señor, no pueden elevarse a las consideraciones que son necesarias para mirar las revoluciones como monstruos, todos a lo menos están dotados de instintos de conservación, y si no pueden analizar los principios, pueden conocer los resultados."

En este par de líneas sin afeites aparece la fisonomía de un Donoso que irá prevaleciendo con la madurez.

ORDEN POLÍTICO Y LIBERTAD

La mayor parte de quienes se ocuparon en alguna oportunidad del pensamiento político de Donoso conviene en señalar tres etapas claramente discernibles en su carrera intelectual. Este gusto por marcar hitos en el desarrollo de un pensador obedece a un propósito didáctico poco compatible con el carácter fluido de la vida espiritual. Donoso se hizo notar demasiado pronto, como si presintiera una muerte prematura; esta precocidad explica una personalidad en vía de formación y la confusión ideológica de sus primeros escritos. *El Discurso de apertura de Cáceres* revela un niño prodigio en su primera noche de gala. Todo allí es memoria y repetición de textos para uso universitario. Lo único propiamente donosiano es la retórica y la tranquila seguridad con que se despacha frente a los profesores de Cáceres.

La Exposición al Rey Don Fernando acentúa un aspecto de la personalidad de Donoso advertida en su *Discurso de apertura*, su gusto por las grandes síntesis históricas y su indudable aptitud para descubrir, en el curso de los acontecimientos, las líneas más firmes de la evolución de la historia.

En esta segunda *Exposición* hay una idea clave

que reclama atención, porque será siempre —cualquiera fuere la etapa de su desarrollo— tema fundamental de su pensamiento. Donoso vio en la Iglesia Católica el principio de unión de los pueblos de Occidente. Su visión de este hecho se hará con los años más profunda, pero no cambiará esencialmente su contenido.

"La religión, que había abierto a los pueblos de Europa las puertas del Oriente para que se civilizacen, que destruyó las barreras que separaban a las naciones para que se conociesen, las revistió también de su unidad para que se gobernasen."

La religión es el fundamento espiritual del orden sociopolítico. La actividad del racionalismo filosófico disolverá las bases de este orden y preparará el advenimiento de un individualismo disociador, padre de la desventura revolucionaria cuya primera etapa fue la reforma protestante.

Volverá al tema en reiteradas oportunidades y en cada ocasión su mirada se hará más profunda y sobrenatural, como si un movimiento de paulatina penetración le permitiera ganar hondura metafísica.

Una sociedad no puede tomar por base el ateísmo o la libertad absolutizada porque la razón, que ha destruido la fe con crítica despiadada, no deja en pie nada donde pueda asentarse la autoridad. Donoso reconoce en España la persistencia del cristianismo y cree conveniente tomar conciencia de esta realidad para consolidar la potestad del trono.

Su *Memoria sobre la monarquía*, escrita en octubre de 1832, tiene por propósito recabar una ley de sucesión fundada en las costumbres ancestrales de la España medieval. Reconoce la existencia de una pragmática redactada por Felipe V conforme a los usos de la monarquía francesa. Los "carlistas", aludidos por Donoso como una facción que "quiere detener la corriente de los siglos" y pretende "constituir las sociedades civilizadas con las instituciones teocráticas y feudales y establecer en Europa la

estúpida inmovilidad de las naciones de Oriente", esgrimen en favor de la sucesión de Don Carlos la pragmática de un monarca moderno, mientras Donoso que los rechaza por teocráticos, busca apoyo en las costumbres de la Edad Media para su ley sucesoria. Contradicciones flagrantes favorecidas por las luchas y las posiciones partidarias.

Donoso defiende el derecho al trono de María Cristina y la princesa Isabel apelando a la tradición y señala un principio de gobierno sobre el que ha de volver en su *Discurso sobre la Dictadura*: "Jamás las leyes destruyeron una facción creada para aniquilarlas, ni conservaron un trono combatido de revoluciones".

El Rey tiene la obligación de forjar el instrumento capaz de conservar sus principios y afianzar el orden social amenazado. Esta idea la retomará el 4 de enero de 1849 y la conectará con una situación nueva pero no esencialmente distinta. Se trata siempre de defender el orden social aplicando un recurso de gobierno no previsto por la ley positiva. El criterio fundamental es el carácter instrumental de la ley y por ende su subordinación a los altos intereses de la sociedad. Si el derecho vigente basta para defender ese orden, nada puede decirse, pero si resulta ineficaz debe apelarse a una magistratura de excepción para suplir la imperfección de la ley. "La vida social –nos explica– como la vida humana, se compone de acción y de reacción, del flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes."

Los eruditos pueden hacer su cosecha averiguando las fuentes de esta versación biológica, pero cualquiera sea su origen, Donoso convirtió el principio fisiológico en una analogía particularmente feliz para auspiciar la concentración del poder social en una mano fuerte. A la unificación de la agresión debía responderse de idéntico modo para evitar el descalabro social. No era ese el momento para

detenerse a examinar si el derecho vigente autorizaba o no la defensa de la nación. Por lo demás una discusión en torno del problema haría perder un tiempo precioso que podía ser bien usado por los enemigos.

El *Discurso sobre la Dictadura* no reitera solamente una idea expuesta con anterioridad, la proyecta en una perspectiva mucho más honda y permite a su autor la revelación de conexiones que no sospechó en su primera versión.

Cuando aconseja al Rey colocarse sobre la ley de sucesión, piensa en la oposición de un partido que en ese momento encarnaba para Donoso un franco retroceso en el camino de la civilización. Cuando pronunció el *Discurso sobre la Dictadura*, es la marcha misma de la civilización la que se le aparece como un retroceso.

El cambio de perspectiva se ha producido y podemos hablar, si así nos parece, de dos etapas distintas en su itinerario intelectual, y hasta de algo así como un giro a la derecha, si esta forma espacial del lenguaje político tiene algún sentido en orden a la actividad del espíritu. En lo que a mí respecta prefiero hablar de una modificación del campo perceptivo provocada por el descubrimiento de un fondo invisible ante la primera mirada.

PODER POLÍTICO Y LIBERTAD

Para comprender el pensamiento de Donoso en la primera etapa de su desarrollo, deben leerse sus lecciones sobre *Derecho Político*. El libro es pasablemente pesado, todavía no se ha desprendido de su garrulería juvenil y hasta las más modestas observaciones vienen expuestas en un tono que auspicia el púlpito. Pero no hace falta una especial sagacidad para descubrir una decidida inclinación por

la corriente de opinión conocida con el nombre de "liberalismo doctrinario".

Sin embargo no da la impresión de haber contraído un lazo definitivo con este modo de pensar. Todos los grandes temas de su predilección se encuentran en estas lecciones: la relación del hombre con la Providencia, el carácter decididamente inteligente del vínculo social, la íntima unidad de gobierno y sociedad, la influencia disociadora de la libertad absolutizada. Una idea de la historia de inspiración ligeramente hegeliana lo hace desconfiar de las tipificaciones impuestas a los regímenes políticos por los filósofos griegos. Las formas de gobierno deben ser clasificadas por su tendencia a resolver el problema de la unidad social. En este sentido se imponen tres modalidades: lo social absorbe al individuo en el despotismo asiático; el individuo absorbe a lo social en la anarquía; se logra una justa armonía donde uno y otro reconocen sus justos derechos y establecen los límites de una pacífica convivencia.

Es mérito de Occidente el haber hallado el equilibrio entre la autoridad y la libertad en los gobiernos que Donoso llama representativos. "Se diferencian de los gobiernos de las sociedades antiguas en que éstas, o mutilaron al hombre para conservar la sociedad, o relajaron el organismo social para respetar la individualidad humana, o pusieron en presencia estos dos principios rivales para que se entregaran a un combate de muerte."

Pese a la influencia indirecta de Hegel y a su deseo de consultar la historia, el esquema es un pobre compromiso entre el principio de autoridad y las exigencias del liberalismo.

Dispuesto a dar una razón más profunda de la relación existente entre libertad, sociedad y gobierno, penetra en los entresijos de la naturaleza humana y descubre en sus honduras un dualismo in-

superable: "este dualismo lo constituye la libertad y la inteligencia".

¿De dónde extrajo esta idea teñida de maniqueísmo? De su formación intelectual intrínsecamente dividida. Una noción de libertad tomada en préstamo al arsenal romántico y un concepto clásico de la función ordenadora de la inteligencia.

Si la libertad es el movimiento espontáneo de los impulsos pasionales, la inteligencia se opone a ella, como un buen gobierno a las iniciativas individuales desordenadas. Con este criterio se puede escribir: "la libertad del hombre es el elemento disolvente de la sociedad . . . ; la sociedad para defenderse del principio que la invade reúne todas sus fuerzas parciales que constituyen la fuerza pública; su depositario es el gobierno, cuya misión es conservar la sociedad por medio de una resistencia constante a todas las fuerzas invasoras".

Un breve boceto histórico de la lucha secular entre libertad y gobierno, lo impulsa a señalar el rostro de su propia solución: un gobierno representativo que recoja la opinión del pueblo soberano sin someterse a sus tendencias disgregadoras. ¡El bello círculo cuadrado! Donoso mismo se encargará, años más tarde, de disipar esta ilusión en el *Discurso sobre la Dictadura*, en el *Ensayo* y en varios escritos ocasionales. ¿A qué se debe este cambio de pensamiento?

Lo dice claramente en su carta al Conde de Montalembert de fecha 26 de mayo de 1849: "Mi conversión a los buenos principios se debe en primer lugar a la misericordia divina, y después al estudio profundo de las revoluciones".

No se puede desvincular una causa de otra, nada hubiera visto en la historia de las revoluciones, sin una visión más intensa de ese Acto de Amor que sostiene la creación entera y abre en la historia, para quien sabe mirar, una perspectiva *esjatológica*, incompatible con el optimismo progresista.

REVOLUCIÓN Y LEGITIMIDAD

Ateniéndonos a sus preocupaciones puramente históricas, Donoso se sintió atraído, como cualquier otro intelectual de su época, por el fenómeno de la Revolución. Escudriñó en él con todos los recaudos de su formación filosófica. El pensamiento clásico no daba cuenta y razón de las características modernas del hecho. La enseñanza teológica recibida no le descubría la trama espiritual del drama revolucionario y fue menester un cambio brusco de su visión religiosa para advertir la dimensión sobrenatural del problema.

La influencia de la filosofía alemana y su persistente fidelidad a los principios católicos y monárquicos lo llevaron, desde el comienzo, a observar dos rasgos notables de la revolución: su raíz antropocéntrica y su inevitabilidad.

Frente a estas características reaccionó de diferente manera al principio y al fin de su carrera, pero una y otra fueron tenidas siempre en cuenta a lo largo de su vida. El cambio en la apreciación viene impuesto por el descubrimiento de la proyección metafísica del fenómeno revolucionario.

Si durante un tiempo soñó con una conciliación posible fue, precisamente, por el carácter inevitable que la revolución ponía de relieve. Su sueño se llamó "soberanía de la inteligencia", porque creía "que el gobierno de los más inteligentes" debía "dar por resultado convertir en una unidad fecunda la ley del individuo, o lo que es lo mismo, la libertad y la independencia del hombre, y la ley de asociación, o lo que es lo mismo, la subordinación y la armonía, asentando así sobre una base indestructible el poder y protegiendo el libre y espontáneo desarrollo de la libertad humana".

Solución ingenua, por no decir puramente verbal, de una lucha cuyas fuerzas antagónicas están invisceradas en el seno de la humanidad: el despotis-

mo de los fuertes y el de los más numerosos. El sentido oculto de este combate es el secreto de Dios.

En el *Ensayo* revelará el fundamento sobrenatural de todo conocimiento y con él la explicación secreta de la revolución y el porqué de su carácter irreversible: "el conocimiento de lo sobrenatural es, pues, el fundamento de todas las ciencias, y señaladamente de las políticas y morales".

El descubrimiento no entraña ruptura en la orientación de su inteligencia, es un ahondamiento y la manifestación de una dimensión hasta ese momento inadvertida por su espíritu.

Hasta la época de su conversión definitiva la revolución fue el hecho pavoroso del siglo. ¿Cómo impedir la propagación de su fuerza disociadora? Pensó ante todo en hacer un justo balance de las culpas del Antiguo Régimen y destacar los reclamos legítimos del planteo revolucionario, para lograr un equilibrio. Solución conservadora, típica de los liberales doctrinarios, cuya enseñanza acató por un tiempo. No tardaría en percibir la inadecuación del enfoque y la chatura del remedio. La revolución no era una simple reivindicación de derechos ni un problema de justicia distributiva, su raíz espiritual, advertida por Donoso en sus años de juventud, era vista ahora con todo el vigor de una fe robustecida por su experiencia religiosa.

En el *Ensayo* interroga a los socialistas y a los liberales "acerca del mal y del bien, del hombre y de Dios", porque sabe son temas que se encuentran en la base de toda política profunda.

La escuela liberal desconoce la teología y en su ignorancia cree posible eludir el encuentro con las verdades últimas, pero sin saberlo responde a esos interrogantes con una neutralidad imbécil: "Esta escuela todavía no ha llegado a comprender, y probablemente no comprenderá jamás, el estrecho vínculo que une entre sí las cosas divinas y huma-

nas, y el gran parentesco que tienen las cuestiones sociales y religiosas."

Reconoce a los doctores del socialismo la ventaja de un claro saber sobre sus propios propósitos porque dan a los problemas radicales de la vida, una solución perentoria y decisiva, inspirada en una fuerza sobrenatural satánica.

Muchas voces autodenominadas católicas se levantarían hoy para condenar la cortante aseveración de Donoso y negarle a Satanás cualquier participación en el plan socialista de dominación mundial. En primer lugar porque han sido liberados del "Poder de las Tinieblas" por la gracia del laicismo y en segundo lugar porque el proceso secularizador de la revolución ha entrado en la misma Iglesia.

La verdad descubierta por Donoso Cortés es que la lucha con la revolución socialista se dirime en el centro del misterio de la Redención. Para los cristianos la redención toma con Cristo el camino del Calvario, su fruto definitivo es el Reino de Dios allende la muerte y la historia. Lo teológico en la teoría socialista "está en la afirmación de que el hombre es el redentor".

Esta conclusión es consecuencia directa de atribuir el pecado a una causa ajena a nuestra naturaleza. El hombre es bueno, pero la posesión individual de los medios de producción crea entre poseedores y desposeídos una relación inhumana. La tarea redentora consiste en liberar la naturaleza de las deformaciones externas impuestas por la injusta distribución de los bienes.

La gran figura socialista tomada por Donoso como blanco de sus tiros fue José Proudhon. El nombre de este profesor de sindicalismo está hoy casi olvidado y se le concede el honor de una modesta situación en la historia de las ideas políticas por su discusión con Marx. En la época del *Ensayo*, Marx era menos conocido que Proudhon, había pu-

blicado el *Manifiesto Comunista* pero no sus obras más importantes.

DIAGNÓSTICO

Cuando pronunció el *Discurso sobre la Dictadura*, Juan Donoso había superado la etapa del liberalismo doctrinario y entraba de muy buen paso en el estrecho sendero de las verdades últimas. En una carta al Conde de Montalembert fechada el 26 de mayo de 1849 en Berlín, escribe: "En esta especie de confesión general que hago en presencia de usted debo declarar ingenuamente aquí, que mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos".

Su religión es la misma, su adhesión a la causa monárquica también. ¿Por qué afirma rotundamente la existencia de un cambio tan hondo en la aparente inmovilidad de sus posiciones? Repito: no se trata tanto de un cambio, como de un ahondamiento en la visión metafísica de la realidad. La Gracia de Dios le ha permitido ver el trasfondo religioso de la revolución y percibir en ella el eco humano de la rebelión del Ángel Caído. Esta consideración teológica del mundo social lo acompañará los tres últimos años de su peregrinación terrestre. A ella le debemos uno de los diagnósticos más profundos de la situación europea hecho en la primera mitad del siglo XIX.

En una segunda carta a Montalembert fechada el 4 de junio del mismo año, condensa en un par de frases el meollo de su filosofía de la historia:

"El verdadero progreso humano hubiera consistido en sujetar el elemento humano que corrompe, al divino que depura. La sociedad ha seguido un rumbo diferente: dando por fenecido el imperio de la fe y proclamando la independencia de la razón y de la voluntad del hombre, ha convertido el mal,

que era relativo, excepcional y contingente, en absoluto, universal y necesario."

Delata los orígenes literarios de la revolución durante el Renacimiento, su continuación filosófica en la Ilustración, su explosión política en la revolución francesa y la prolongación social en el socialismo. Panorama a todas luces pesimista si se lo mide en términos humanos y se acepta la conclusión firmemente asentada por Donoso: "Yo tengo para mí, por cosa probada y evidente que el mal acaba siempre por triunfar del bien acá abajo y que el triunfo sobre el mal es cosa reservada a Dios, si pudiera decirse así, personalmente."

Está descontado el triunfo final de Dios, pero por el momento y atento a las perspectivas puramente humanas descubiertas en el mundo, la revolución socialista tiene en sus manos el porvenir inmediato de Occidente.

En su polémica con la prensa española, desatada a raíz del *Discurso sobre la Dictadura* añade este párrafo: "Yo he visto dos edificios gigantescos, dos torres babilónicas, dos civilizaciones espléndidas levantadas a lo alto por la sabiduría humana: la primera cayó al ruido de las trompetas apostólicas y la segunda va a caer al ruido de las trompetas socialistas."

En la carta a monseñor Gaume, fechada en agosto de 1849, insiste en la misma opinión, pero precisando mejor la idea:

"Mis opiniones y las vuestras son casi idénticas. Ni vos ni yo tenemos esperanzas. Dios ha hecho la carne para que se corrompa y el cuchillo para cortar la carne corrompida. Estamos tocando con nuestras propias manos la mayor catástrofe de la historia. En el momento actual lo que veo yo con claridad es la barbarie de Europa y de su despoblación dentro de poco tiempo. La tierra por donde ha pasado la civilización filosófica será maldecida:

será la tierra de la corrupción y de la sangre. Después vendrá . . . lo que ha de venir."

"Nunca tuve fe ni confianza en la acción política de los buenos católicos. Todos sus esfuerzos encaminados a reformar la sociedad por medio de asambleas y gobiernos serán perpetuamente inútiles."

Pensamiento difícil de soportar para quien no alienta una esperanza sobrenatural muy grande. En su *Polémica con la Prensa Española* daba una razón más valedera desde un punto de vista estrictamente humano: "los individuos pueden salvarse todavía, porque pueden salvarse siempre, pero la sociedad está perdida. Y esto, no porque tenga una imposibilidad radical de salvarse, sino porque para mí está visto que no quiere salvarse".

Diagnostica: "No hay salvación para la sociedad porque no queremos hacer cristianos a nuestros hijos y porque nosotros no somos verdaderos cristianos. No hay salvación para la sociedad porque el espíritu católico, único espíritu de vida, no lo vivifica todo: la enseñanza, los gobiernos, las instituciones, las leyes y las costumbres."

En una carta al cardenal Fornari amplía el diagnóstico señalando las negaciones que discurren como lógica consecuencia de los rechazos revolucionarios fundamentales: la Providencia de Dios y el Pecado Original.

La confianza en la bondad natural del hombre conduce a la exaltación de la libertad de las pasiones y de las opiniones, a la pérdida del equilibrio moral y del criterio de verdad. En una sociedad donde una opinión vale lo que cualquier otra, no es de extrañar que las sentencias de los tontos terminen por imponerse en razón de su gravitación numérica. A las verdades divinamente reveladas y autoritariamente explicadas por el Magisterio de la Iglesia se las sustituye por los errores bovinamente aceptados por la mayoría, conforme a móviles pa-

sionales de conducta. Las mismas razones que fundan el optimismo socialista avalan el pesimismo de Donoso.

PRONÓSTICO

Por todas estas razones, y algunas más que pueden haber quedado en su tintero, sus juicios sobre el mundo tenían inspiración y acento apocalíptico:

"Cuando se consideran atentamente estas abominables doctrinas, es imposible no echar de ver en ellas el signo misterioso, pero visible, que los errores han de llevar en los tiempos apocalípticos. Si un pavor religioso no me impidiera poner los ojos en esos tiempos formidables, no me sería difícil apoyar en poderosas razones de analogía la opinión de que el gran imperio anticristiano será un colosal imperio demagógico regido por un plebeyo de satánica grandeza, que será el hombre del pecado."

El pronóstico tiene su fundamento en la visión particular que tuvo Donoso de la Historia. Es fácil hablar de la influencia de Vico, de Bossuet o de San Agustín. Indudablemente el pensamiento de estos tres grandes escritores gravitan decisivamente en la obra de Donoso, pero hay algo más, algo que constituye su aporte genial a la teología de la historia y da fuerza a su pronóstico tremendo. Donoso vio el mundo moderno como el desarrollo, en clave secular, del dogma de la Redención.

Por eso data el comienzo de la revolución a partir de la Reforma protestante, el primer paso dado en el camino de la secularización del Evangelio. La Revolución –dirá Donoso– se legitima con palabras tomadas del cristianismo, pero éste impuso al hombre como elemento positivo de su redención, una opción sobrenatural. No es extraño que una sociedad fundada en un rechazo del cristianismo opte sobrenaturalmente por Satanás: "¿Quién no ve en

las revoluciones modernas, comparadas con las antiguas, una fuerza de destrucción invencible, que, no siendo divina, es forzosamente satánica?"

Refuerza esta pregunta con esta otra, más apta para darnos la clave de su teología de la historia: "¿Sería temerario creer que así como la palabra de Dios, tomada en su sentido verdadero, es la única que tiene el poder de dar la vida, es la única también que, siendo desfigurada, tiene el poder de dar la muerte?"

La autoridad de Dios tiene su trono en el fuero íntimo del hombre, desde allí preside el recto ordenamiento de la conducta, cuando la negación revolucionaria arroja a Dios de la vida interior se hace necesario apuntalar el poder con las fuerzas represivas al servicio del gobierno.

"Señores –decía Donoso en el *Discurso sobre la Dictadura*–, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Éstas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subiendo, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía está alta."

Con la metáfora de los termómetros justificaba el pronóstico anunciado con anterioridad y cuyo asombroso cumplimiento lo convierte en innegable profecía: "Vosotros creéis que la civilización y el mundo van, cuando la civilización y el mundo vuelven. El mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria entre los hombres."

las predicciones modernas, compatibles con las con-
[illegible] de "desarrollo inventivo", que
un mundo divino, es forzosamente antidivino.

Reiteremos esta propuesta con esta otra, más apta para darnos la clave de su teología de la historia: "Sería lo mismo creer que Dios, como la palabra de Dios, tomada en su sentido verdadero, es la simple [illegible] de [illegible] la [illegible], y todo desfigurado, tuvo el poder de [illegible] la [illegible]".

La autoridad de Dios tiene por base [illegible] el hecho [illegible] desde allí proviene el [illegible] fundamento de la creencia, cuando la negación [illegible] vigorosamente [illegible] a Dios [illegible] la [illegible] como necesario [illegible] el poder que [illegible] en servicio del gobierno.

"Solamente", explica Donoso en el "Discurso sobre la Dictadura", "no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Éstas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía está alta".

Y con la sencillez de los términos [illegible], da el pronóstico [illegible] certeza y [illegible] como consiguiente lo [illegible] profecía. Donoso cree que la civilización [illegible] de [illegible] cuando la civilización y el [illegible]. "El mundo, señores, camina con paso rapidísimo a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria entre los hombres".

VII

LA UNIDAD ITALIANA Y LA REVOLUCIóN

LA SOMBRA DE NAPOLEÓN

Al final del siglo XVIII y comienzos del XIX el deseo de los italianos, contagiados por las ideas iluministas, fue convertir la Península en una nación. Colaboraba con este propósito la siempre poderosa reminiscencia del antiguo Imperio y las exigencias políticas de una época que asistía atónita a la enérgica explosión del nacionalismo francés bajo la conducción napoleónica.

Para los patriotas italianos el general Buonaparte era un poco *cosa nostra* y cuando las armas del *Corso* liberaron Italia del poder austríaco, muchos italianos se plegaron con entusiasmo a la suerte del nuevo *condottiero* y se unieron bajo las banderas provisoriamente republicanas del futuro Emperador. La gloria de aquella gran cabalgata por todos los campos de batalla de Europa fue heroicamente compartida por estos soldados y jamás se borrarían de sus tercas memorias las guerras ganadas a los austríacos y tudescos bajo el mando de aquel *figlio d'Italia*.

El régimen instalado por Napoleón en los diversos estados de la Península Itálica respondió a la suerte corrida por su movediza política. Republicano en primer lugar, para armonizar con la política de la Convención, pasó a ser monárquico cuando la fortuna de las armas y la necesidad de afianzar su prestigio, ofreció a Napoleón la posibilidad de reforzar su espada con el cetro.

El "Reino de Italia" fue una pieza de primera magnitud en el tablero político del "Gran Aventurero" y aunque el gesto de ceñir la "corona de hierro" era una clara reminiscencia carolingia, no había ninguna duda sobre el carácter decididamente profano de la nueva monarquía.

La anexión de todo el norte de Italia fue un preludio, poco tiempo después el Reino de Nápoles fue incorporado a la corona imperial y en 1809 la mayor parte de los Estados Pontificios. Con la incorporación de estos últimos quedaba momentáneamente consumada la unidad de Italia y caído uno de los impedimentos más largamente abominados por todos los patriotas italianos empezando por Dante y terminando por Fóscolo y Alfieri.

La derrota del Imperio Austrohúngaro, la abolición de los estados sujetos a la política papal eran los pasos inevitables para una unificación, quedaba todavía —como remanente de la época medieval— la tendencia fraccionadora de las grandes comunas italianas y —como resabio inmediato del poder napoleónico— la costumbre adquirida por Francia de meterse en los asuntos italianos.

Resulta relativamente fácil, cuando se estudia un período histórico, tomar por leyes generales las simples tendencias de la época impuestas por diferentes factores más o menos accidentales. Todavía es menos sostenible defender esas inclinaciones en nombre de una versión progresista de la historia, como si una marcha ineluctable hacia formas políticas cada vez mayores fuera la inevitable pendiente

de un sino fatal. José Reinach en su libro *La France et l'Italie devant l'histoire*, cree en una ley social de crecimiento, a la que se oponían las comunas italianas cuando se negaban a la unificación, mecidas por los recuerdos de sus grandezas pasadas. Reconoce Reinach los frutos maravillosos de esa civilización ciudadana sólo comparable a los de las viejas comunidades helénicas, pero habida cuenta de las glorias de antaño, habían perdido su fuerza cultural y vegetaban en un sueño de tarjeta postal nutrido por la garrulería de los *ciceroni* y los intereses de los grandes hoteles internacionales.

A la sombra de los viejos palacios y sobre la pátina milenaria de sus piedras ilustres se había detenido la vida y aunque Stendhal, en su *Chartreuse de Parma*, descubra el vigor de pasiones desaparecidas en países más centralizados, las ciudades italianas no tenían el encanto de sus mejores tiempos.

Para entrar en el concierto de las naciones modernas Italia necesitaba una política nacional capaz de unir a todos sus pueblos, pero esto sólo se podía conseguir si surgía un centro capaz de concitar las energías del país y convertirse en la cabeza del movimiento.

La historia irrenunciable del viejo imperio señalaba a Roma con todos sus dedos, pero la política de los Papas había hecho de la antigua Loba la capital espiritual de Europa y el templo inviolable de la independencia eclesiástica. Tanto Francia como Austria estuvieron alternativamente interesadas en mantener a Roma fuera de toda aventura unificadora y tanto desde el punto de vista católico, como desde la perspectiva nacional francesa o austríaca, esa política no carecía de sentido.

Napoleón había unificado Italia en provecho de sus proyectos imperiales y al incorporar los Estados Pontificios no sólo probó la estructura vulnerable del poder papal, sino que demostró la poca eficacia

política de la excomunión. Los italianos se acostumbraron al ejercicio de las armas, a pensar en Italia como en un todo y –lo que trajo consecuencias espirituales graves– a considerar la bendición papal como algo superado por los nuevos vientos de la historia.

Las ideas liberales y republicanas se expandieron por influencia francesa y comenzaron a proliferar las organizaciones secretas, cuyos propósitos, menos secretos, eran unificar la península a expensas de los poderes clericales y seculares, perennemente dependientes de las fuerzas extranjeras.

El ocaso napoleónico, lejos de aplacar, recrudeció el movimiento emancipador de Italia y lo tiñó de amargos resentimientos contra la política pontificia y las dinastías napolitanas. Proliferaron las sociedades de opinión, las masonerías y las sectas extremistas. Es la época de Fóscolo que dio a Italia el canto amargo de su patriotismo lleno de tristeza. Fóscolo retomó motivos de Alfieri, muerto en 1803, después de haber culpado al papado de la servidumbre italiana y haber puesto en Inglaterra sus esperanzas "ilustradas".

No faltaron voces para valorar con más optimismo la influencia napoleónica. Vieron en ella una lección de gobierno y autorrespeto que debía ser bien aprovechada en su debida oportunidad. Cesare Balbo es el verbo inspirado de este bonapartismo itálico y supo valorar como ganancia definitiva del momento, el culto del honor militar traído por los combatientes del Gran Ejército, la declinación del espíritu municipal y el hecho de que Italia hubiese aprendido a pensarse como una nación.

El orden político restaurado a la caída de Napoleón provocó una creciente oposición republicana fortalecida por una variada concurrencia de patriotismos. La casa de Austria había recibido sus antiguas posesiones del "Milanesado" y de "Mantua", añadió Venecia para cobrarse daños y perjuicios y

le sumó un par de distritos conquistados por Napoleón a los grisones. El Rey de Cerdeña Vittorio Emanuele I, que había retenido en su poder la isla, tomó bajo su dominio el Piamonte, la Saboya y la República de Génova, convertida en ducado para perpetua indignación de los numerosos republicanos que vivían en ella.

Los principados de Módena, Reggio, Mirándola, Massa Carrara y los ducados de Lucca, Parma, Piacenza, Guastalla y el Reino de las dos Sicilias, componían un mosaico complicado que pronto mostraría particular aptitud para crear dificultades y problemas.

Los ex combatientes del Ejército Imperial no encontraban una ubicación digna de sus aptitudes en esta abigarrada multitud de intereses. Las nuevas autoridades no sabían qué hacer con ellos y los observaban con cierta desconfianza porque suponían, no sin razones, que estaban infectados de espíritu jacobino. Desgraciadamente eran enérgicos, estaban acostumbrados al uso de las armas y tenían una recia disciplina militar. No haber tenido en cuenta estas condiciones era un error político innegable y la restauración no tardaría en advertirlo a sus expensas.

En esta atmósfera de repulsas y enemistades ciudadanas, los viejos motivos de agravio con la agresión francesa fueron olvidados, en cambio se recordaron con nostalgia los beneficios de su administración y se acarició como un arma liberadora, las ideas republicanas. Entre los años 1820 y 1821 el desencuentro entre el gobierno restaurado y los elementos liberales y jacobinos tuvo su primera crisis seria en Nápoles. Poco después la insurrección se extendió hasta el Piamonte. Era un claro testimonio de la pasión nacional alimentada por los grupos republicanos y revolucionarios.

La revuelta se produjo en las filas del ejército y fue encabezada por oficiales de inferior graduación,

muchos de los cuales pertenecían a grupos carbonarios infiltrados en los cuadros. Pronto se extendió a parte de la población civil y culminó en un pedido de gobierno constitucional. Ambos levantamientos, el napolitano y el piamontés, tuvieron idéntico carácter y los dos fueron aplastados por soldados tudescos al servicio de los poderes constituidos.

La revolución abortó, pero su inmediata consecuencia fue una aguda exasperación de los sentimientos nacionales en estrecha connivencia con las ideas jacobinas. La revolución comenzó su implacable trabajo de zapa y el gobierno aumentó su aparato represivo para contrarrestar la actividad solapada de los insurrectos.

El clima social era tenso y bastaba una tasa impositiva mal aplicada o simplemente bien explotada por la oposición para provocar un levantamiento. Módena fue una de las primeras ciudades en levantarse contra el gobierno y la dirección de la sublevación estuvo bajo las órdenes de Ciro Menotti, un intelectual sin mayor relieve, pero cuya muerte bajo la represión gubernamental fue capitalizada por la revolución. Boloña y otras ciudades pertenecientes a los dominios del Papa siguieron el ejemplo. El Pontificado debió recurrir nuevamente a las armas tudescas favoreciendo la fusión de los revolucionarios con la causa de la unidad italiana y dando a la contrarrevolución un malestar de conciencia sabiamente usado por los expertos en subversiones.

LA JOVEN ITALIA

Hasta ese momento el monopolio de las virtudes cívicas lo tenían los carbonarios, pero poco más o menos contemporáneamente a la muerte de Menotti surge una nueva sociedad que supo unir la prédica

revolucionaria con los sentimientos nacionales y construir sobre esa base una fuerte estructura ideológica. Este grupo se llamó la "Joven Italia" y su jefe fue Giuseppe Mazzini, nacido en Génova en el año 1805.

El fundamento espiritual de la "Joven Italia" era bastante complejo. Sus lemas, "Dios y pueblo" por un lado y por otro "Libertad, igualdad, humanidad, unidad e independencia" no hacían mucho por aclarar con nitidez la filiación del grupo. A *prima facie* se tiene la sospecha de una sociedad impregnada de ideas iluministas a la manera alemana, pero atemperada en el cuadro de un deísmo menos panteísta. El juramento prestado por los iniciados impone con más vigor esta sospecha:

"En el nombre de Dios y de Italia, en el nombre de todos los mártires de la sagrada causa italiana caídos bajo los golpes de las tiranías extranjeras o nativas. Por los deberes que me ligan a la patria, por el Dios que me ha creado, por los hermanos que Dios me dio; por el amor innato en todos los hombres, por el lugar donde nació mi madre y vivieron mis hijos; por la vergüenza que siento ante los ciudadanos de las otras naciones por no tener derechos cívicos, ni bandera, ni nación; por la memoria de nuestro antiguo poder y por la conciencia de nuestra abyección actual; por la memoria de las madres italianas cuyos hijos murieron en el cadalso, en las cárceles o en el exilio; por la miseria de millones de italianos. En la creencia de una misión divina otorgada a Italia y el deber de todo italiano para contribuir a su cumplimiento; convencido que si Dios ha creado una nación, deben existir las fuerzas necesarias para realizarla; que el pueblo es el depositario de estas fuerzas y guiado en esta fuerza por el pueblo y creyendo que en el pueblo está el secreto de la victoria, adhiero a la «Joven Italia» y en presencia de los hombres de la misma fe, juro: Darme enteramente y para siempre a la

tarea de construir la nación italiana, una, independiente, libre y republicana; ayudar a mis hermanos de causa, ahora y siempre; y juro también invocando sobre mi cabeza la ira del Dios y el horror de los hombres, y la infamia del perjurio si traiciono en todo o en parte este juramento."

Pese a la ampulosidad del juramento y a los diversos ingredientes que lo integran, Mazzini simplificó la asociación patriótica liberándola de todos los grados iniciáticos tan del gusto de los "Carbonarios" y que complicaba sin utilidad a este tipo de organización. Iniciador e iniciado eran las únicas jerarquías reconocidas por la "Joven Italia".

El juramento revela también otro aspecto de esta sociedad revolucionaria, su mezcla de jacobinismo y misticismo. Se habla de una "misión nacional" encomendada por Dios, y del pueblo como si fuera el depositario misterioso de esa misión, se habla también del régimen republicano como de un bien casi sagrado y de los derechos cívicos como si fueran los sacramentos de una nueva religión. En una palabra, el fuerte de Mazzini no parece ser la claridad y la confusa emoción que lo inspira auspicia una figura política más apta para la actividad clandestina que para el gobierno.

Las opiniones sobre el inspirador de este movimiento nacional responden, de alguna manera, a las posiciones tomadas previamente frente al Antiguo Régimen condenado por Mazzini y sus secuaces. Fyffe en su *A History of Modern Europe* boceta una hagiografía del revolucionario italiano: "Un conspirador a los ojos de todos los gobiernos, un soñador en la opinión del mundo, un profeta y un evangelista entre aquellos a quienes su influencia orientó la devoción por la regeneración de Italia."

Otro historiador inglés, Symonds, en su artículo "Italy" escrito para la novena edición de la *Enciclopedia Británica* se inclina a sostener una opinión mucho más matizada, de ella surge un conspirador

con no disimulada proclividad por los métodos terroristas, y un apasionado impulso para crear una república europea de base revolucionaria. Su esquema regenerador superaba los límites de Italia y como estaba convencido de la pureza de sus principios, creía a sus opositores condenados por la historia y totalmente perdidos ante los ojos de una conciencia verdaderamente republicana, por esa razón declaró la guerra al orden establecido y no examinó con muchos escrúpulos la índole de los medios para lograr sus propósitos.

Las ideas liberales estaban de moda y entraban en Italia a través de muchos conductos, no todos tan expeditivos como los de la "Joven Italia". Los congresos científicos y la pacata desconfianza de un clero más crédulo que inteligente, ganaban la mente de los jóvenes y abría la falsa perspectiva iluminista de que la ciencia tenía la última palabra sobre la religión. La Iglesia aparecía doblemente condenada: en la perspectiva científica por ser el baluarte de la superstición y en la política nacional, por oponerse con terca tenacidad al sueño de la unidad italiana.

Mazzini, revolucionario y republicano, fue el profeta titular del *risorgimento*, pero sus actitudes extremas lo condenaron a ser un gestionador de entusiasmos, pero no un político. Carecía de medida y no sabía tratar persuasivamente con las fuerzas sociales condenadas desde su olimpo ideológico.

Fue el conde Camilo Benzo di Cavour, nacido en 1810, quien llevó de frente la tarea política de unificar Italia bajo la corona de la Casa de Saboya y Cerdeña. Cavour era liberal, pero buen conocedor de la realidad, creía posible una alianza fecunda entre las nuevas ideas y las fuerzas tradicionales. Su patriotismo no se alimentaba con sueños y no le parecía pertinente pensar en una unidad republicana, sin tomar en cuenta la existencia real

de la monarquía sarda y la efectiva influencia de la Iglesia en el pueblo italiano.

Las figuras de Mazzini y Cavour, el profeta y el estadista, fueron completadas con la de Giuseppe Garibaldi, aventurero de la guerra, cuya testa táctica tuvo incidencia decisiva en el proceso de unificación.

La condesa Martinengo Cesaresco en su trabajo *La liberación de Italia* reconoce el carácter mixto de este movimiento tan rico en profundos equívocos. "El Reino de Italia –escribió– es el fruto de la alianza entre la fuerte monarquía del Piamonte y las fuerzas disolventes de la revolución." Conviene retener este juicio, porque a su luz resultará comprensible la figura de Benito Mussolini y el papel jugado por el fascismo a la terminación de la primera guerra mundial.

El hombre del *risorgimento* fue Cavour y su mérito consistió en dar sistema y coherencia eficaz a esas precarias alianzas accidentales entre los movimientos revolucionarios y las fuerzas tradicionales.

PÍO NONO Y EL LIBERALISMO

En medio de esta situación tan rica en contenidos contradictorios, aparece la compleja personalidad del papa Pío IX para completar la faena unificadora en una inesperada apertura hacia el liberalismo.

La muerte de Gregorio XVI llevó al trono de San Pedro al cardenal Giovanni María Mastai Ferretti, hijo del conde Girolamo Mastai y de Caterina Solazzi. Al ser coronado Papa, el día 21 de junio de 1846, tomó el nombre de Pío IX.

La conocida procedencia liberal del nuevo Soberano Pontífice y el veto del Emperador de Austria para su elección, consolidaron su popularidad en Italia y en los países liberales. La esperanza

nacional itálica dio un salto adelante y hasta naciones tan reticentes a la política vaticana y a la misma existencia del papado, como Inglaterra, abrieron una modesta nota de crédito a favor de Pío Nono.

Un Papa lector de Gioberti, de D'Azeglio y de Cesare Balbo, admirador de la ciencia, el gas y los ferrocarriles, las amnistías políticas y el perdón para los terroristas, animaba el celo patriótico de todos los italianos con el viento de la historia en plena popa. Europa entera volvió los ojos hacia la increíble modernidad de ese Papa y en el colmo de la beata expectativa, se creyó asistir a una suerte de aurora social que emergiera de la vieja Italia vaticana. No faltó la copla ingenua para festejar el pretendido milagro:

o Dio o Dio!

tutta Italia mi pare un pollaio
non se sente gridar che Pio, Pio!

El alegre connubio de la Santa Sede y la Sagrada Causa de la revolución estaba demasiado lleno de equívocos como para que durase mucho tiempo. El entusiasmo por el Papa tomaba, por momentos, un sesgo sedicioso y no pasó un año cuando la cancillería pontificia tuvo necesidad de poner freno a las imprudencias demagógicas de Pío Nono.

Los motines de Nápoles habían obligado al rey Ferdinando II a conceder una constitución de corte liberal. Los similares de Toscana y Piamonte tuvieron idéntico resultado con Leopoldo II y Carlos Alberto. El tumulto constitucionalista golpeó las puertas de Roma y exigió del Papa una carta en consonancia con sus propaladas ideas liberales.

A este suculento caldo de cultivo revolucionario se sumó la Revolución Francesa de 1848 acelerando el ritmo del proceso. Carlos Alberto de Piamonte aprovechó la oportunidad para iniciar una ofensiva

militar contra Austria. Desgraciadamente para la causa italiana el movimiento del Rey fue prematuro y sus armas tuvieron una serie de encuentros desdichados que echaron por tierra sus propósitos.

Las rápidas consecuencias de esta guerra lamentable pusieron de relieve los errores de la política papal. Los facciosos habían ganado la imaginación del pueblo y trataron de embarcar a Pío Nono en la guerra contra Austria. El Papa se negó y por ende se hizo acreedor a la denuncia de haber contribuido positivamente a la derrota. El gallinero italiano dejó de piar y el 9 de febrero de 1849 se declaró en Roma la República Democrática bajo un triunvirato constituido por Giuseppe Mazzini, Aurelio Saffi y Carlo Armellini. La soberanía temporal del Papa sobre los Estados Pontificios tocaba a su fin. Fueron las armas extranjeras y la decisiva intervención de Luis Napoleón las que volvieron a colocar a Pío Nono en el poder.

La política iniciada por Pío IX bajo el entusiasmo popular terminó en la impopularidad y la rechifla general. Con todo, el poder temporal de los Papas sobre Roma durará todavía veinte años más gracias a la testaruda actividad del cardenal Antonelli y a la permanente vigilancia de Napoleón III. Después de la guerra del 70 y la consecuente declaración de la Tercera República Francesa, el rey Vittorio Emanuele II entrará en Roma para proclamarla capital del nuevo Reino de Italia.

Fue un triunfo diplomático largamente preparado por el conde de Cavour, él facilitó el triunfo de la idea monárquica y estableció el principio definitivo: sin Roma no hay unidad italiana.

Cavour murió en 1861 sin asistir al triunfo completo de su idea. El Papa, Pío Nono, tuvo el privilegio de ser depuesto como Príncipe de Roma por Vittorio Emanuele y después de firmar un tratado de paz que ponía fin definitivo a su reino tem-

poral, se limitó a ejercer su soberanía sobre la colina vaticana.

En el mes de julio de 1871 el rey de Italia tomó posesión de su nueva capital y pronunció la frase memorable que expresaba con vigor su voluntaria decisión: "A Roma ci siamo e ci resteremo."

Los viejos luchadores por la unidad italiana tenían sus días contados. Mazzini murió en Pisa en 1872. Vio a Italia libre y unida bajo la corona piamontesa, no era lo que había soñado, pero sus ideas nunca se acordaron bien con la realidad. Ya sea por patriotismo o porque estaba muy gastado, tuvo el tino de aceptar el hecho sin grandes protestas.

Vittorio Emanuele vivió hasta 1877 y poco después de su muerte lo siguió a la tumba Pío IX. El último papa rey y el primer rey de Italia concluyeron casi juntos su peregrinación terrena.

El triunfo de la monarquía piamontesa no destruyó el equívoco fundamental del nacionalismo italiano. Los hombres de la revolución, representados por Francesco Crispi, tuvieron activa participación en el gobierno de Vittorio Emanuele II y de su sucesor Humberto I.

La opinión liberal, sostenida en este caso por el historiador inglés J. W. Probyn en su libro *Italy from the fall of Napoleon I in 1815 to the year 1890*, vio con buenos ojos la dinastía de los príncipes piamonteses y, desde muchos puntos de vista, la consideró algo parecida a la monarquía inglesa. Este juicio, en la pluma de un inglés, es un elogio casi excesivo, hecho en gracia de un gobierno italiano.

Ningún soberano —aseveraba Probyn— ha subido al trono entre más grandes demostraciones de buena voluntad por parte de la nación que el rey Humberto I a la muerte de su padre. Lo sucedió en un ambiente de tranquilidad como si el Reino de Italia hubiera existido por varias generaciones bajo los príncipes de la Casa de Saboya. Era la prueba irre-

futable de la completa identificación entre la dinastía piamontesa y la causa nacional. El reinado de Humberto comenzó el 9 de enero de 1878 y su entera adhesión a los principios constitucionales dieron a Italia un sistema de libertades cívicas bien aceptado por todos.

La opinión liberal es ésta. No se penetra mucho en las posibles consecuencias de esos principios, ni se hace prolijo inventario de las contradicciones encubiertas por el régimen. Italia terminaba una guerra interior larga y cruenta. Los beneficios inmediatos de la monarquía constitucional eran el pago de un sacrificio y no se sentía deseos de advertir las nubes de las futuras tormentas. Se aceptó la situación y la ecuánime serenidad del Príncipe hizo el resto.

La primera amenaza estaba instalada en el propio gabinete del Rey y se llamaba Francesco Crispi. La opinión liberal se ha inclinado favorablemente sobre la figura de este antiguo compañero de Mazzini. Si la falta de escrúpulos y la pasión por el poder constituyen primordialmente al hombre de Estado, Crispi lo fue con exceso.

Las contradicciones de su gobierno, poco explicables en un contexto liberal clásico, nacían de las exigencias impuestas por las necesidades del gobierno, en una cabeza formada por la revolución. Thomas Okey en un libro escrito en cooperación con Bolton King: *Italy to day*, juzga la personalidad de Crispi con más severidad que el risueño mister J. W. Probyn. Reconoce en Crispi designios políticos grandes, aptitud para las maniobras y una cierta capacidad para impresionar favorablemente las masas populares italianas por su indudable fascinación imaginativa, pero al mismo tiempo destaca su intemperancia de carácter que lo hacía fácil presa de pasiones momentáneas.

La necesidad de una política realista con el Vaticano hacía tascar el freno a este confeso tragafrai-

les y los no menos necesarios pactos con las fuerzas económicas contradecían su mentalidad socialista. Los problemas sociales suscitados entre 1887 y 1896 lo obligaron, contra todos sus antecedentes, a ejercer una dictadura de mano fuerte y perseguir a los socialistas que comenzaban a monopolizar las virtudes cívicas y la dirección del movimiento subversivo.

LEÓN XIII

Durante el gobierno de Crispi se reunió en Roma el Cónclave que debía elegir el sucesor de Pío Nono. El "libre pensador" asumió la entera responsabilidad del acto y tomó las precauciones necesarias para que se cumpliera sin contratiempos ni atentados terroristas. El cardenal Camarlengo Gioacchino Pecci fue coronado papa con el nombre de León XIII. Tenía sesenta y ocho años cuando subió al trono pontificio y contra todas las conjeturas, permaneció en él durante veinticinco años.

La personalidad de León XIII fue todo lo dividida que podía ser en un hombre de su época. Condenó la masonería en un juicio terminante y definitivo y favoreció la adhesión de los católicos franceses a la República masónica. Era partidario del régimen electoral y de todo el sistema de libertades modernas, libertad de conciencia, de prensa y de enseñanza, pero trató de reducirlas a un mínimo común denominador que se supone debía estar inspirado por la fe cristiana.

Para no perder su influencia sobre el pueblo obrero escribió su famosa encíclica *De Rerum Novarum* donde expuso un programa de acción social y auspició la formación de la democracia cristiana, que tan favorable influencia había de tener en el advenimiento del socialismo ateo, condenado por el mismo Papa.

En excelentes relaciones con todos los gobiernos liberales y conservadores de Europa, no pudo concertar un acuerdo equilibrado con el de su propio país. Sería exagerado culparlo de haber favorecido so capa todos los movimientos eclesiásticos que reventaron en el modernismo, pero a su ambigüedad en sus relaciones frente a la revolución y a sus coqueteos con los hombres de izquierda, se debe gran parte de la vacilante política vaticana.

El rey Humberto Primero reinaba sin gobernar sobre las tumultuosas facciones generadas en el sistema liberal de libertades. El 29 de julio de 1900, Gaetano Bresci, haciendo uso exagerado de su libertad de discrepar con el régimen, asesinó al Rey. Las libertades italianas reposaban sobre un volcán.

León XIII murió en 1903 y le sucedió en el trono de Pedro, Pío Décimo. El Papa de familia aristocrática abierto a las ideas democráticas era sucedido por el hijo de un humilde cartero de Riese partidario decidido de instaurar en Cristo los fundamentos de toda autoridad. La condena al grupo liberal católico de *Le Sillon* y su marcada simpatía por el movimiento monárquico de Acción Francesa, señala con meridiana claridad la discordancia de ambos pontífices en orden a la apreciación práctica del momento histórico.

Italia acogió sin conflictos al sucesor de Humberto Primero, Vittorio Emanuele III. El paso de Giolitti por el ministerio del interior dejó como saldo un poderoso movimiento socialista instalado en el Reino de Italia. De ese movimiento surgirá, suprema contradicción del nacionalismo italiano, el que había de dar al país los fundamentos de un nacionalismo integral, Benito Mussolini.

VIII
DE LA DERECHA DOCTRINARIA A LA POSITIVISTA

UN DOCTRINARIO FRANCÉS: BLANC DE SAINT BONNET

El hermoso libro que Xavier Vallat dedicó a la monarquía francesa en su relación con el trabajo: *La Croix, les Lys et la Peine des Hommes* presenta a mediados del siglo pasado dos doctrinarios conservadores provenientes de medios intelectuales próximos a las ideas revolucionarias, que volvieron por los fueros del sentido común y redescubrieron los sanos principios del orden y la religión.

Blanc de Saint Bonnet pudo decir en 1851 al hacerse cargo de su puesto en la Cámara de Representantes: "la democracia triunfa en todas partes, yo vengo a combatir la democracia".

No era vana fanfarronada, sino simple composición de lugar, reconocimiento de la situación real y, al mismo tiempo, declaración de guerra que todo hombre bien nacido tiene el deber de hacer cuando ha reconocido en las ideas democráticas la causa de todos los males sociales.

Dueño de un estilo conciso y penetrante encuen-

tra con facilidad los antecedentes históricos de esa situación: "Visto el estado en que el volterianismo y los gobiernos han puesto a las masas, la república es la democracia; la democracia es el socialismo; y el socialismo es la demolición del hombre."

Nada más y la razón es simple: el socialismo es una religión que ha reemplazado la caridad por la envidia:

"Por efecto de su caída, el hombre se encuentra en permanente estado de envidia. Cuando el pueblo oyó por primera vez esta frase: la propiedad es un robo, sintió la justificación de todo lo que dormía en él después de haber perdido la fe. Y su conciencia así transformada marchó de buen paso hacia la revolución."

Saint Bonnet no sería un reaccionario en el sentido pleno del término si no fuera capaz de volver contra la burguesía sus argumentos inspirados en la tradición. Fiel a las verdades de la vida supo condenar la sociedad constituida sobre principios que las niegan.

"Vosotros no queréis saber nada con lo divino. ¡Ya sabréis lo que cuestan los medios humanos! ¡Queréis instituciones en reemplazo de la conciencia, vais a saber lo que cuestan las instituciones! ¡Pagar diez policías, cuatro empleados y dos espías donde solamente había que mantener un fraile, no es la mejor manera de evitar los gastos!"

La Asamblea Constituyente de 1848 abrió por decreto los famosos talleres nacionales, donde el nuevo estado nacido de la revolución ensayaba una experiencia social. Después de haber costado 150.000 francos diarios, los talleres debieron cerrar por inoperancia. Saint Bonnet señaló con incisiva firmeza:

"Los hombres de hoy, en su desconfianza, han creído que el cristianismo era falso y han dicho: el hombre nace bueno; han dicho: la riqueza es para todos; han dicho: todos tienen iguales derechos; han

dicho: es necesaria la igualdad de salarios y han abierto los talleres nacionales."

"¿Y qué ha hecho el hombre bueno? Ha hecho como el salvaje, se ha acostado a dormir para que la sociedad lo nutra. Si este método se hubiera aplicado a todo el país, cuando faltara el pan, habría sido menester, como en la antigüedad, forzar el brazo del trabajo. Y henos aquí: el cristianismo o la esclavitud."

Y una frase donde se resume toda refutación a la utopía colectivista añade: "el socialismo supone la inmaculada concepción del hombre".

El principio de la sabiduría social, expresamente formulado por de Maistre, está en el reconocimiento de nuestra naturaleza caída y por ende tomar en cuenta la tara hereditaria para combatir sus efectos con todos los recursos de la disciplina social y la Gracia. Saint Bonnet afirma en reiteradas ocasiones que cuando se abandona el orden de la vida interior a la espontaneidad de una libertad sin trabas, se trabaja activamente en la formación de un estado carcelario. Contar con la naturaleza caída es prevenir los males inherentes a las inclinaciones viciosas y usar, en provecho del bien común, de ciertas tendencias egoístas.

El capitalismo toma su fuerza en la previsión y en la codicia, pero sin la acción de esas potencias la vida económica se habría estancado en una simple economía de uso. Todas las posibilidades de la civilización hodierna, con sus sombras y sus luces, serían imposibles.

"El capital comenzó el día en que algunos hombres, ya satisfechas sus necesidades, tuvieron la posibilidad de ahorrar. Si la propiedad no hubiera surgido inmediatamente, las necesidades habrían dado cuenta de los productos, el capital fundador del porvenir no hubiera sido fundado y nosotros estaríamos en el período salvaje."

"El capital sigue la ley de la irrigación. Compa-

ración seductora: una débil fuente nace de la tierra, este hilo de agua es absorbido por los tres o cuatro metros de suelo que lo rodean. Cavemos una cisterna para recibirla y pronto el agua acumulada podrá regar una superficie de ocho o diez mil metros. El agua, de retorno a la compresa, la operación recomienza sin cesar. Si se destruyera el estanque, tres o cuatro metros de junquillos podridos reemplazarían la fecundidad de una hectárea. La propiedad es la fuente del capital."

Visión bucólica de un capitalismo patronal tributario de la producción económica privada. Blanc de Saint Bonnet se mueve en el ámbito financiero de un capital responsable y con rostro conocido. No conoció los oligopolios ni las formas destructivas de las finanzas internacionales. Con todo, asienta un principio común al pensamiento cristiano: el dinero es un instrumento, no un fin. Debe ser empleado al servicio del bien común y no convertido en un ídolo lucrativo.

Esa razón funda un principio de sabiduría social expresamente sostenido por el cristianismo: el estamento dedicado a custodiar los bienes espirituales de una civilización debe ser pobre:

"La simple comodidad en la casa del sacerdote justifica el lujo en la mansión de los ricos. El pueblo deja de ver en la habitación sacerdotal su modelo de dolor y abnegación. Sería una infelicidad si un día el pobre no viera un hermano en el sacerdote, sino el hermano del rico. Desde ese momento el pobre no pertenecería más a la Iglesia."

Este párrafo escrito por un representante de la monarquía ultraderechista parece anticipar las tiradas del progresismo cristiano hodierno. El tono y la intención difieren profundamente.

Saint Bonnet exige del sacerdote la pobreza evangélica, voluntaria y libre, el abandono de los bienes terrenos tiene por propósito hacer más eficaz y absorbente la faena apostólica. No reclama una mi-

seria declamatoria para sumarla al resentimiento y convertirla en motor de la envidia.

Una pobreza alegremente aceptada por el sacerdote es la puerta obligada para entrar en la santidad. La pobreza ostensible, usada para despertar la confianza de los menesterosos y luego explotar sus iras en el curso de los honores subversivos no está, indudablemente, en el pensamiento de nuestro autor.

Fue partidario decidido de una Iglesia rica y de un clero pobre: "sería menester que la Iglesia tuviera la mitad de las riquezas de la tierra y el clero fuera pobre".

Otro aspecto de su pensamiento político heredado de la tradición monárquica es su oposición firme al gobierno de las finanzas: "no está prohibido ganar dinero, pero en esa situación no se debe estar al frente de una nación. El fundamento de las sociedades es la virtud, el de las clases gobernantes el honor ..."

Para los pequeños maquiavelos que cultivan la religión de los hechos, tales afirmaciones pueden parecer piadosas beaterías. No hablo de los marxistas profesionales, porque la sola mención de los términos honor y virtud puede provocarles un ataque de risa. Pero, la realidad real como acostumbraban a reduplicar nuestros escolásticos cuando apuntaban al meollo del ser es esa, y los mismos comunistas no renuncian a fomentar las virtudes revolucionarias de solidaridad y fidelidad a los grandes principios de la causa cuando quieren triunfar de sus enemigos, y no dejan de apelar a los honores cuando se trata de aumentar los magros rendimientos de las empresas colectivas.

Cuestión de *fisis*, cuando examinamos el pensamiento de la así llamada "derecha tradicional" lo importante es señalar los principios permanentes y naturales del orden social y distinguirlos claramente de lo contingente y arbitrado. Es natural la

existencia de una autoridad paternal y sabia, fundada en la continuidad de una dinastía solidaria de la nación gobernada. Esto sucede cuando la soberanía reside en el monarca y está atemperada por la observación de las leyes fundamentales y las costumbres tradicionales.

El pensamiento social de Saint Bonnet ha envejecido. Sus observaciones políticas tienen la vigencia perenne de las proposiciones fundadas en la naturaleza humana. Sus juicios sobre el socialismo son definitivos y los éxitos obtenidos por esta ideología en el decurso del siglo han corroborado ampliamente sus pronósticos.

"El socialismo es más fácil que la civilización. No nos debe asombrar su éxito entre tanta gente."

"Una vez la batalla terminada, vivir como el socialismo prevé es cosa, durante algunos días, bastante fácil. Consiste en consumir lo acumulado por los siglos: todo el mundo es bueno para eso."

"El socialismo es profundamente pernicioso, porque no exige esfuerzo interior, ni razón, ni doctrina. Responde a nuestros apetitos, a nuestra envidia, a nuestro orgullo, a nuestra rabia. Basta que el cristianismo se retire del horizonte, para que la razón humana, privada del sostén de la fe, recaiga en el socialismo."

Para combatirlo se hace necesario apelar a todos los recursos del cristianismo, elevar la razón y comprimir los apetitos. "Se puede vencer un error, no se destruye el error, es decir al hombre viejo, es decir al mal. No se caza una sombra, no se hace desaparecer la noche. Se tiene fe o todo entra en tinieblas."

Escribía Vallat, cuando comentaba estos fragmentos: "Blanc de Saint Bonnet anuncia el sociólogo que fundará toda su doctrina social en el Decálogo" y cierra la etopeya con esta cita: "Si fuera seguida la moral no habría necesidad de leyes. Se dice que después de la revolución fueron promulgadas en

Francia treinta mil leyes, para hacerlas más o menos superfluas, bastaría obedecer a los diez mandamientos de la Ley de Dios."

VIDA Y OBRAS DE FEDERICO LE PLAY

Le Play ha sido servido por la posteridad mejor que Saint Bonnet y no es difícil hallar algunos trozos selectos de sus obras en ediciones relativamente recientes. Los sociólogos modernos se han ocupado de sus encuestas precursoras y su nombre suele ser citado por los autores de textos sobre economía. Con todas estas cartas a su favor pudo haberse impuesto una edición de sus obras completas, para librarlo de un olvido que se cierne, cada día más amenazador, sobre sus trabajos.

Federico Le Play es algo más que una buena docena de libros olvidados, es el iniciador de un procedimiento de investigación y observación directa de los hechos sociales, hoy de moda, pero en su época una novedad.

No trabajaba en equipo, lo hacía a la manera de aquellos impenitentes viajeros de las pasadas centurias, franceses e ingleses, cuyos antecedentes medievales se encuentran en el judío español Benjamín de Tudela y en el francés Jean Froissart. Tarea personal, llevada al ritmo de lo visto y oído en viajes morosos, hechos al compás de los antiguos medios de locomoción.

No obstante el tono peyorativo de los sociólogos modernos al denominar a sus trabajos "uso rudimentario de la encuesta social", milita en su favor el tono eminentemente personal de sus observaciones. Al fin de cuentas, por mucho que se trabaje en equipos, quien observa y discierne es siempre un hombre y su valía personal pesa en los resultados del examen. Un brillante conjunto de técnicos, con todo el prestigio de una impresionante maqui-

naria científica, no puede sustituir la falta de talento natural, de honestidad intelectual, de hombría de bien y otras excelencias del talante y el carácter, aptas para percibir ciertos valores sociales y medir su importancia en un cotejo estimativo.

Federico Le Play escribió en una época donde el técnico no había terminado con el hombre y aunque muy riguroso en el uso empírico de la observación, no mezquinaba la presencia de sus juicios estrictamente personales. No creía que podía examinarse una sociedad si se prescindía de los ingredientes religiosos y morales de su composición. No actuaba como un espíritu puro sin compromisos sustanciales con la realidad humana. Miraba los hechos como hombre, como cristiano y como patriota y el sociólogo no sentía menoscabada su objetividad por coincidencia activa de tantos intereses espirituales.

Originario de Normandía, cerca de Honfleur donde su padre era oficial de Aduanas, fue, como Augusto Comte, alumno de la Escuela Politécnica. Esta Escuela, de acuerdo con el plan de estudio aprobado en 1814 estaba "destinada a formar alumnos para los institutos de aplicación a los servicios públicos, artillería de tierra y agua, ingeniería militar, de puentes y caminos, de construcciones civiles y náuticas, de minas, de explosivos y geográfica. Debía propagar la instrucción de las ciencias matemáticas, físicas y químicas y de las artes gráficas."

Le Play ingresó en 1827, a los veinte años de edad, y pidió ser admitido en el Departamento de Ingeniería en Minas. Sus estudios fueron esencialmente positivos y a través de sus escritos se advierte la marca indeleble de sus hábitos científicos.

Muy pronto, como su predecesor en la Escuela, Augusto Comte, dio muestras de gran interés por las cuestiones sociales. En el estudio de esos pro-

blemas pondría toda la disciplina aprendida en la Politécnica.

"La indiferencia por la verdad –escribía para justificar la nueva inclinación de su espíritu– hubiera sido imperdonable en un tiempo en que el error desencadenaba tales males sobre nuestra raza."

Las calamidades destructoras de Francia eran la consecuencia de la revolución industrial llevada a término con absoluto desprecio del orden moral. Las viejas estructuras sociales caían ante la piqueta revolucionaria y en su reemplazo se proponían fórmulas sin vigor vital y sin la prueba consolidante de la experiencia secular. En primer lugar las instituciones revolucionarias no tenían la unidad dada por la antigua fe y los sentimientos antisociales inspirados por las luchas de clases, no podían sino aumentar esa carencia.

Dispuesto el ánimo para estudiar a fondo la raíz de esos males creyó conveniente instruirse, dentro y fuera de Francia, acerca de las cosas que deseaba curar. En 1848, pasados los cuarenta años, Le Play había recorrido, generalmente a pie: Gran Bretaña, Austria, Hungría, Alemania, parte de Rusia Europea, Escandinavia, Italia y Turquía.

"Es *pedibus cum jambis* que habrá recorrido ese largo itinerario –escribe Vallat– y encontrará tanta comodidad como placer en este modo de desplazamiento y lo adoptará para siempre. Durante un cuarto de siglo Le Play dividió su tiempo en dos partes: durante los meses de invierno profesará en la Escuela de Minas. Al comenzar la buena estación se paseará por Europa o descubrirá nuevas provincias, bastón en mano y mochila al hombro. Se alababa de haber hecho hasta sesenta kilómetros en una sola jornada. No debe haber exageración si se piensa en los miles de leguas que debió caminar."

Este modo de viajar habla de una Europa idílica, ya desaparecida para siempre. El Estado policial no había hecho su aparición y los pueblos no cono-

cían los muros erizados de ametralladoras que el progreso revolucionario ha instalado en las fronteras de Europa. En 1855 como resultado de sus observaciones en los países visitados, publicó el primer tomo de su libro más famoso: *Les ouvriers européens,* la obra entera, terminada en 1879, tiene cinco volúmenes.

Su resonancia inmediata fue grande y señala el comienzo de la carrera oficial de Le Play durante el Segundo Imperio. Fue Consejero de Estado, Comisario General de las Exposiciones Universales, Inspector General de Minas y hasta senador. Estas muestras del favor de Luis Napoleón no le hicieron abandonar su intransigente honestidad y su amor a la libertad intelectual; para conservar una y otra rechazó cualquier retribución monetaria en pago de los servicios que prestó.

Consultado en varias oportunidades por Napoleón III no dejó jamás de advertirlo sobre los males inherentes a su gobierno.

"Sire –le dijo en cierta ocasión–, se os engaña. Vuestro imperio morirá por dos causas: el sufragio universal y las teorías de las nacionalidades. Las nacionalidades os conducirán a esto: Alsacia será alemana. El sufragio os conducirá a esto otro: el palacio donde os hablo Sire, será sin duda destruido."

Esto último era algo más que simple buen sentido, era una profecía. La Comuna de París en 1870, corroboró trágicamente su visión: *Las Tullerías* fueron incendiadas por la turba enloquecida. En ocasión de éste y otros hechos revolucionarios contemporáneos Le Play escribió esta explicación:

"El mal no viene solamente de los ignorantes, de los extraviados y de los pobres que forman las fuerzas de choque comunistas. Viene especialmente de los patrones que dan mal ejemplo a sus servidores, de los ricos que no cumplen con sus deberes; de los manufactureros que amontonan en horrible de-

pravación masas degradadas; viene de las municipalidades que emplean sus mejores tierras en multiplicar ciudades malsanas para atraer toda la corrupción de Occidente; de los gobernantes que no entienden sus deberes ni los cumplen; de los científicos y letrados que propagan desde hace cien años los sofismas de Rousseau sobre la perfección original; en fin, de las buenas gentes que, dando su adhesión a los principios eternos, permanecen inertes y rechazan toda cooperación para llevarlos a la práctica."

La acusación cita a toda la sociedad en sus cabezas responsables. Como hombre de derecha no cree en la acción revolucionaria: es un engañabobos para seducir esclavos y lanzarlos contra la sociedad en una faena de demolición definitiva. Los futuros beneficiarios de ese desastre afilan sus dientes y preparan sus uñas para completar la esclavización de sus eventuales tropas de choque.

En 1871 fundó "Las Uniones por la Paz Social", quería seguir con un ejemplo concreto sus predicaciones. Muchos industriales franceses se hicieron eco de sus ideas y fundaron imprentas, escuelas, cajas de seguros sociales, de previsión y jubilaciones, ciudades obreras y cajas de ahorro. Otros discípulos dedicaron sus fuerzas al mejoramiento de las clases proletarias en Francia. El más famoso de todos ellos, fue otro ultra, el marqués René de La Tour du Pin.

Le Play murió en 1882 a la edad de 76 años. Hacía tres que su retorno a la Iglesia Católica había sido total y completo. En verdad nunca se había apartado de ella en su espíritu, pero prácticamente no la frecuentaba desde la niñez.

Existen algunas descripciones que salvan totalmente del olvido su fisonomía. *Le Correspondent* del 25 de abril de 1882 lo describe así: "bajito, de temperamento nervioso, cargado de hombros y delgado. Vestido con modestia, tiene la palabra breve

y algo entrecortada. No llama inmediatamente la atención, pero cuando se lo observa bien, se siente la impresión impuesta por la delicadeza de sus rasgos".

"La frente es alta y descubierta, muy combada, los ojos hundidos bajo cejas espesas ofrecen el aspecto debilitado de sus largas vigilias estudiosas. Parecía un hombre absorto, pero cuando quería expresar su pensamiento volvía la vida a sus ojos y se descubría en ellos penetración y firmeza. En su palabra, en toda su persona se advertía el reposo interior de sus convicciones inquebrantables."

Saint Beuve en sus *Nouveaux Lundis* nos dejó trazados los rasgos de un magnífico retrato espiritual:

"Espíritu exacto, severo, penetrante, exigente consigo mismo . . . , uno de esos hombres en quienes la conciencia puesta en todas sus tareas es una necesidad y cuyo mayor placer y más apreciable recompensa está en la prosecución plena de su trabajo; es el hombre de la sociedad moderna, nutrido de su vida, educado en sus progresos, en su ciencia y en sus aplicaciones, de la misma línea de Monge y Berthellot . . . Cuando puso su mirada en los males sociales vio de pronto las llagas, las sondeó. Creyó descubrir peligros para el porvenir, y, en ciertos aspectos, principios de decadencia. Lanzó su grito de advertencia y como hombre práctico, provisto de todas las luces de su tiempo y de todas las observaciones recogidas, al tanto de todos los ingredientes y móviles sociales, con conocimiento acabado de sus resortes, propone medios precisos para corregir y detener a tiempo esos males."

LA DOCTRINA SOCIAL DE LE PLAY

Las consecuencias de la Revolución Francesa en el orden social: desorden, desorganización estato-

latría y destrucción de instituciones, le inspiraron la idea de aplicar los métodos de las ciencias positivas para estudiarlos, y si fuera posible, ponerles remedio. En el prefacio a su libro *La Constitution essentielle de l'humanité* lo explica:

"Llevado por mis estudios y mi profesión hacia la práctica de las ciencias exactas, he aplicado sus procedimientos al estudio de las sociedades. Durante medio siglo he recorrido el Occidente y el Oriente sentándome a la mesa con todos los sabios, para interrogarlos sobre los secretos de la felicidad. He aquí lo que la encuesta me ha permitido constatar: bajo todos los climas, sobre todos los suelos, pese a la diversidad de las épocas, de las lenguas, las religiones y los gobiernos, en todas partes y siempre, la felicidad de los pueblos se presenta acompañada de un conjunto de condiciones, cuya ausencia es fácil constatar en los pueblos que sufren. Uno se ve constreñido a unir, de acuerdo a la ley de causa y efecto, la felicidad a este conjunto de condiciones y principios que responden, desde el comienzo de la historia, a los rasgos permanentes de la naturaleza humana, por eso me he permitido llamarlos la Constitución esencial de la humanidad."

Le Play, a diferencia en esto de Comte, es un auténtico empírico. Su punto de partida son los hechos observados. Nunca hubiera pensado, como el fundador de la sociología, establecer un sistema de política positiva deducido de una teoría general del conocimiento, pues, al fin de cuentas, la ley de los tres estados no es otra cosa.

Difería también de Comte por su sana apertura a las lecciones de la historia contemporánea. Jamás se le hubiera ocurrido encerrarse en un escritorio para inventar un sistema práctico a base de una docena de principios teóricos. Sus instintos de francés *de bonne souche* no lo engañaban respecto a los límites del saber científico y comprendía perfectamente todo lo que hay que dejar a cargo de la

vida misma. Su actitud religiosa era una buena prueba: creía de veras y no sólo se proponía creer.

La fuente de toda vocación auténtica es el amor. Le Play era un patriota y no se sentía, en función de algunos presupuestos ideológicos, por encima de los lazos concretos que lo ataban a su raza y a su pueblo. Su vocación social nació del amor a Francia y el deseo de hacer un bien real con sus descubrimientos y enseñanzas.

No era un ideólogo ni soñaba con el mejor régimen del mundo, tampoco creía en el progreso indefinido y conocía por experiencia los extravíos provocados por tales espejismos. Si hay un dogma de fe que preside su pensamiento es el de la caída del hombre y el consecuente desequilibrio provocado en su economía espiritual. Este pesimismo respecto a nuestra bondad natural, lo hizo abominar de Rousseau, cuyos sofismas ponía entre las causas de la decadencia de Francia.

Bondad natural del hombre, libertad sistemática, igualdad providencial, constituyen —escribe Vallat— los tres errores a cuyo triunfo revolucionario atribuye la pérdida de la disciplina religiosa, única capaz de frenar los bajos impulsos.

"Tomé —nos dice en su «Aperçu préliminaire» al libro citado más arriba— la decisión de buscar remedios a esos males, al mismo tiempo que hacía el aprendizaje de mi oficio. No sabía todavía dónde hallaría el remedio; pero después de haber constatado en esa materia la esterilidad de las ideas preconcebidas me fijé sobre un punto esencial: a saber que la ciencia de la sociedad, como la de los metales, no me daría posesión de verdad, si no me apoyaba en una adecuada observación de los hechos."

Observar los hechos no es simplemente fotografiarlos o enumerarlos, es comprenderlos, interpretarlos y juzgarlos. Estos tres actos los realiza un hombre cabal, en uso de su albedrío y dotado de una serie de hábitos: religiosos, morales, sociales,

intelectuales, que disponen en uno y otro sentido las operaciones del entendimiento.

La realidad ofrece al observador un espectro variadísimo y éste podrá comprenderla tanto más profundamente cuanto más amplia y generosa la riqueza de su personalidad.

La imparcialidad frente a los hechos es un noble ideal cuando se entiende debidamente y no cuando se aprecia en la angostura de un partido tomado de antemano. Es una idea común a los liberales suponer a la imparcialidad dotada de una cierta estupidez religiosa o moral, pues el liberal cree fácilmente en la existencia de verdades científicas, pero se niega con tenacidad a admitir verdades religiosas, políticas y morales. El escepticismo en todo el terreno práctico es el principio de su gran sabiduría.

En esa perspectiva ver imparcialmente un problema religioso o moral es verlo desprovisto de su relieve particular, y esto es tan absurdo como pretender que la imparcialidad en economía nos impide ver lo económico del fenómeno.

Cuando mejor es el hombre, más adecuada será su interpretación de los hechos. Si hay en él fe suficiente para hacerle ver la importancia de la Gracia en los actos humanos, esto aumentará y no disminuirá su aptitud para ver y su capacidad para interpretar. ¿A quién se le ocurre pensar que un sordo es el mejor árbitro para dirimir un problema musical? Quien ve más y más cosas tiene mejores elementos empíricos para fundar sus juicios. El método científico nos instruye sobre el cómo de la observación, pero no sobre lo que se puede ver. Lo que puede verse, en sentido estricto, está librado a las facultades del hombre que mira y éste pone en la mirada todo lo que es y lo que tiene.

La sociedad contemporánea es resultado de un proceso histórico y para conocerla se hace menester estudiar dos aspectos: la realidad presente y el

pasado inmediato que la explica. El primer examen se hace conforme a una observación directa: método monográfico y de encuestas. La exploración histórica exige un previo paso crítico: desbrozar el camino de prejuicios y de falsos dogmas que han hecho creer a la gente en un pasado ominoso, como si en el Antiguo Régimen reinara una permanente opresión sobre el pueblo y el antagonismo de clases fuera su señal indeleble.

El método monográfico –según Le Play– debe evitar el cálculo estadístico porque conduce a meras abstracciones y, al mismo tiempo, la generalización apresurada. En la observación de la vida familiar, tan prolijamente estudiada por Le Play, consideró de gran interés tomar en cuenta los siguientes recaudos: el ámbito geográfico y los antecedentes históricos de la familia; el Derecho sucesorio imperante y su influencia en las formas de propiedad; modos de existencia y medios de subsistencia; observar con atención los gastos familiares y advertir la orientación del ahorro.

El método y los recaudos fueron posteriormente perfeccionados por sus continuadores de la *Semana Social*, pero su libro: *Les ouvriers européens*, no sólo marca una época en este tipo de trabajo, sino que la agudeza y verídica honestidad de sus múltiples observaciones tienen el sello inimitable de una personalidad fuera de serie.

Para conocer bien la historia de Francia debe desterrarse a los ídolos revolucionarios que falsean la comprensión del pasado. No se trata tampoco de caer en complacencias románticas, sino de evitar el error de juzgar el Antiguo Régimen a la luz del dogma progresista.

Le Play condena la Revolución en bloque, pero no cae en la ingenuidad de suponerla obra exclusiva de agitadores profesionales. Tiene conceptos severos para el absolutismo de los últimos Borbones, la corrupción de la alta nobleza y la frivolidad de

los prelados. Deplora la política centralizadora impuesta por Richelieu y Luis XIV, cuya línea destructora de las libertades regionales será seguida y acentuada por la revolución.

Los ídolos revolucionarios que a su criterio impiden la restauración de la salud nacional son los siguientes: la libertad absolutizada y convertida en fin último del hombre, al margen de toda disciplina, autoridad y jerarquía. Como todos los tradicionalistas es partidario de un régimen de libertades concretas: "Templadas y corregidas por preceptos no menos respetables, impuestos por la jerarquía social y la autoridad."

El dogma de la igualdad —observa— tiende a destruir las fecundas desigualdades nacidas de la previsión, las aptitudes, el trabajo y la disciplina. Dogma absurdo, cuyos peligros destaca con énfasis cuando analiza el debilitamiento de las fuerzas sociales: "la igualdad y la libertad se prestan a veces un mutuo concurso y con frecuencia actúan en sentido contrario. El Antiguo Régimen rehusaba frecuentemente la libertad a las profesiones de oficio y a las comunas para hacer reinar en ellas la igualdad. En nuestro tiempo, una de las causas principales de la desigualdad es la libertad de trabajo. Esta libertad, condición del espíritu de iniciativa, tiende a convertirse para las masas asalariadas en principio de tiranía. La constitución gremial de la Edad Media, con su minuciosa legislación laboral, impedía el desarrollo de esta libertad, pero protegía mejor a los obreros".

El más dañino de todos los dogmas revolucionarios es el llamado "derecho a la rebelión". Con el propósito de justificar sus propios gobiernos han sustituido el principio de la paz social por el de la violencia. A los errores del Antiguo Régimen, que no han corregido, añaden los nacidos de sus principios insociales. Si se quiere hacer algo positivo

por la nación francesa, hay que terminar de una buena vez con la revolución del siglo XVIII.

SUS PRINCIPIOS CIENTÍFICOS

Le Play pertenecía, por la índole observadora de su espíritu y por su escasa afición a partir de principios *a priori*, a la honrosa familia de Tomás Dídimo. Palpar la realidad, buscar el contacto sensible con las llagas sociales y no generalizar hasta no haber agotado las observaciones, son los principios metódicos que respondían a su formación científica. Pero también fue un moralista, en el sentido francés del término, y tuvo clara conciencia de las diferencias existentes entre ciencias morales y ciencias positivas.

La reforma de las costumbres no está subordinada a la invención de nuevas doctrinas; el espíritu de innovación es tan estéril en el orden moral como fecundo en el terreno de la física. Las mejoras materiales introducidas por la técnica moderna han hecho creer a muchos espíritus desatentos que los métodos de las ciencias positivas pueden aplicarse a los hechos morales con idéntico resultado.

"Esta asimilación –escribía– es uno de los errores de nuestra época y es fácil constatar su falta de apoyo en la experiencia." "Los pueblos civilizados se sirven habitualmente de las invenciones logradas por los físicos, y, bajo esta influencia desarrollan el dominio de la inteligencia, los recursos de la industria, el bienestar corporal de la población. Pero a pesar de mis perseverantes búsquedas, no he podido descubrir en Europa una sociedad que haya adoptado y puesto en práctica una sola de las innovaciones morales propuestas a nuestro tiempo. Y si algún resultado puede ser constatado a continuación de algunos esfuerzos hechos en esta vía, es siempre un debilitamiento de las fuerzas producti-

vas y un recrudecimiento del antagonismo social. Tal ha sido, particularmente en Francia y Alemania, la consecuencia de las doctrinas propagadas durante el período anterior a la revolución de 1848."

Su teoría de la ciencia aplicada al estudio del hombre sufre, a mi parecer, una simplificación excesiva pero no carente de sabiduría. El mundo físico se le aparece en su multiplicidad fenoménica de una complejidad tal que invita a variar hasta lo infinito el esfuerzo y el ingenio de quienes quieren conocerlo. En cambio las ciencias morales sólo tienen que ocuparse del alma y sus relaciones con Dios y con los hombres.

He aquí un hombre para quien el problema del destino humano no tiene mayores complicaciones, "pues se comprende que un asunto tan simple no comporte más que un pequeño número de verdades esenciales y el conocimiento de ellas ha sido revelado, desde el origen de la civilización, a algunos espíritus superiores".

Se trata de la tradición religiosa, de la moral bíblica propuesta en los diez mandamientos. ¿Quién duda de su eficacia práctica?

Le Play va a escudriñar todos los rincones de Europa para descubrir, en corroboración de sus principios, que la ausencia o la desobediencia a tales normas trae decadencia y corrupción como lógico corolario.

"Los numerosos pensadores –afirmaba– que en todas las civilizaciones han recomenzado el análisis de las virtudes y los vicios, no han podido añadir nada a lo dicho en el Decálogo de Moisés."

Una nueva ley referida al comportamiento de los pueblos se impone a su inteligencia: a mayor progreso material y nuevos inventos técnicos, la moral disminuye.

"Sentimos en nosotros mismos el germen de los malos impulsos que llevan al olvido de las leyes morales y ahogan el temor de Dios, la esperanza de

la vida futura, el respeto de los padres y el amor al prójimo. Francia es el ejemplo perfecto del cumplimiento de esta ley: la perversión de tres malos príncipes provocó la revolución, cuyas nefastas consecuencias pagamos con dolor."

Explicación simplista e ingenua de la Revolución Francesa, pero traída a cuenta para respaldar su tesis: en el orden material la invención productiva supera a la doctrina y la preside, en el orden moral sucede al revés.

Pensamiento profundo donde se esboza una distinción entre praxis y *póiesis* que solamente la escuela aristotélica tomista ha hecho con todos los recaudos epistemológicos correspondientes. Señala el criterio económico predominante en el estudio de los problemas laborales. Considera necesario verlos con mentalidad de moralista. "Un pueblo —dijo— se engrandece menos perfeccionando la producción de las cosas necesarias para satisfacer sus apetitos físicos que aplicándose a contener esos apetitos y a practicar el bien."

"Por otra parte, las ciencias físicas, de las cuales he tomado el método aplicable a las ciencias sociales, revelan muchas verdades, pero no resultan fecundas en una sociedad que ha perdido el sentido del orden moral. Los científicos no pueden sobresalir si no se encierran en una especialidad limitada. Esto produce en el empleo de sus facultades un fenómeno análogo al que resulta para los obreros, de la extrema división del trabajo manual. El hombre disminuye en la misma medida que el científico crece . . . desde ese punto de vista una aplicación demasiado exclusiva a las ciencias físicas es peligrosa para una sociedad. Lejos de curar los males provenientes del desorden moral, en cierta medida los agrava."

Le Play afirma, no sin razones, que la confusión de ambos planos del pensamiento, orden físico y orden moral, ha llevado a muchos hombres de

ciencia a suponer el adelanto moral de la humanidad ligado al científico material. Idea errónea porque no tiene en cuenta, en aras de su estúpido optimismo, el desequilibrio orgánico de nuestra naturaleza, sus malas inclinaciones, su propensión al egoísmo y la tiranía.

Las naciones no están fatalmente condenadas al progreso o a la decadencia, uno y otra dependen de que se haga o no un esfuerzo de vigilancia y autoridad para corregir las flaquezas del hombre caído.

"Según el progresismo el hombre está naturalmente orientado al bien y basta dejarlo abandonado a sus libres inclinaciones, para que el progreso se realice. Como los hechos desmienten diariamente esta teoría, se la completa señalando a los gobiernos como fuentes del mal. Sólo las revoluciones pueden librar a los pueblos de la decadencia impuesta por sus clases dirigentes. Ambas ideas: perfección original de los hombres y beneficiosa influencia de las revoluciones, aunque tenazmente refutadas por la experiencia, son principios contumaces de nuestra época y a los que debemos renunciar si queremos restaurar un orden de convivencia sano."

Como buen francés tomó un punto de partida metódico un poco cartesiano:

"Ayudándome momentáneamente con el escepticismo propio de mi tiempo, tuve por no admitidas, hasta la verificación personal, las opiniones entre las cuales fui educado."

A continuación creyó oportuno, inspirándose en Montesquieu, cotejar las costumbres de Francia con las de otros países. De esta comparación fecunda nacería el impulso de la reforma social. El método de imitación es seguido en todos los conocimientos, no es buen principio científico encerrarse en sus propios límites.

Una primera conclusión sugerida por el cotejo fue la siguiente: los pueblos en tanto han conser-

vado sus normas éticas tradicionales han sido estables y felices. La propensión a las modificaciones revolucionarias ha destruido la estabilidad social y con ello ha introducido la zozobra en las instituciones y el desequilibrio psicológico en la conducta. La historia francesa de los últimos tiempos confirma plenamente sus sospechas.

Muchos han reprochado a Le Play su culto del "hecho" y aceptando la necesidad de tomar la experiencia sensible como punto de partida, lamentaban en nuestro autor una cierta incapacidad para abandonar la empiria.

Hijo de su época, tenía ciega confianza en la razón y no sin pecado de ingenuidad creía a los males revolucionarios perfectamente curables si se aplicaba el esfuerzo pedagógico a una correcta ordenación de la inteligencia.

No se puede dudar legítimamente de este juicio pero, por poco que se lo examine, se ve su simplismo esquemático. La enfermedad revolucionaria es mucho más honda, reside en la misma relación del hombre con Dios cuya ruptura afecta toda nuestra realidad en su doble dimensión: personal y social. El desencuentro espiritual con un orden de convivencia sano es consecuencia de una crisis de fe, de asentimiento religioso.

LAS TESIS DE SU PENSAMIENTO

Donde no estaba equivocado era en los órdenes que debían ser restaurados, sus instintos cristianos, más que su inteligencia, le daban en este sentido una orientación infalible. Por eso no resulta extraño que su preocupación reformadora lo llevara directamente a ocuparse de la religión.

Formado en el catecismo de la Escuela Politécnica había abandonado desde muy joven la frecuentación de la Iglesia y no volvió a ella, en el sentido

pleno del término, hasta 1879, es decir, hasta tres años antes de su muerte.

Positivista convicto reducía la religión a la moral, pero estaba convencido que las normas éticas sólo podían imponerse si se fundaban en una revelación.

En la última parte de su libro *Les Ouvriers européens* da una explicación de este extraño punto de vista:

"Cuando se analizan los recursos de que dispone cada nación para cumplir las reformas que su constitución reclama, y escrutando el porvenir, nos vemos obligados a una conclusión entrevista por todos los pensadores y expresada bajo muchas formas. El lugar que una sociedad ocupa depende, seguramente, de las condiciones materiales en que se halla colocada y de las instituciones políticas que la rigen, pero sus elementos esenciales de preeminencia pertenecen al orden moral. Y si, para concluir el análisis que hace al objeto de esta obra, fuere menester indicar la fuerza que actúa en ambos extremos de la escala social y hace prósperos a los pueblos, no vacilaremos en señalar: abajo la previsión y en lo alto la religión. Que la ciencia multiplique sus descubrimientos, que la libertad despliegue sus recursos y la autoridad su poder, que la sociedad entera acumule grandezas y maravillas, su trabajo será impotencia si no mantiene en las almas la ley de Dios, sin dejar de cultivar la razón. Cuando se analizan los hechos y se remueven las cifras, la ciencia social conduce a los verdaderos observadores hacia los principios de la ley divina. La verdad suprema, bajo todas sus formas, deriva de una fuente única y el pensamiento humano en todos sus esfuerzos, vuelve sin cesar hacia el soberano principio de lo justo y el bien."

Se trata de religión en un sentido estricto, y de religión positiva, revelada, pero entendida de una manera particular. El pensamiento de Le Play en esta materia se mueve en el terreno pragmático de

lo útil o nocivo para la vida social del hombre. Dios ha revelado la ley para asegurar con ella la subsistencia de una sociedad ordenada. Si no se acepta la ley de Dios y su carácter revelado, indiscutible, no es posible la convivencia.

El dogma del pecado original explica la exigencia de la revelación. Le Play llama a este dogma el vicio original y de su realidad, según él, da testimonio eficiente la historia y las catástrofes desparramadas por el mundo. Como los antiguos estoicos, consideraba a las instituciones una suerte de trabas consuetudinarias impuestas para detener los efectos nocivos del vicio original. Admitía la existencia de hombres excepcionales que escapaban a la corrupción del medio ambiente. Estas almas de lujo eran las auténticas autoridades sociales.

Dijimos que era hijo de su época y como tal no dejó de pagar su tributo a los errores liberales en boga, quizá por eso reivindicó, como bases intangibles de la convivencia, los principios de libertad y tolerancia, como si ésta última pudiera ser compatible con la aceptación unánime de una ley revelada.

"Para ser tolerante –nos dice–, no basta practicar el precepto conocido por muchas civilizaciones antiguas y particularmente propagado por los cristianos: amar al prójimo y no hacerle perjuicio por orgullo o egoísmo. No basta reprimir en nosotros el pecado original que impulsa a hacer daño a los demás, es menester resistir también a la idea en sí misma generosa, de hacer participar a los otros, contra su voluntad, de la verdad y la virtud . . ."

"El ciudadano preclaro y virtuoso que se desvive en propagar los buenos principios se encuentra siempre en presencia de rivales astutos y perversos que propagan con el mismo ardor los principios adversos. Cuanto más compenetrado esté del sentimiento de la verdad, más deplorará los males producidos por la propaganda del error . . . Colocado

en esta situación, el hombre de bien que posee el poder o dispone de la opinión pública debe tener la fuerza de permanecer impasible frente a esos males... No es el amor al prójimo —reconoce— sino la impasibilidad ante el mal, unida a un ardiente espíritu de proselitismo, lo que hace esencialmente a la tolerancia."

Dentro de este contexto su principio de tolerancia se diferencia de la tolerancia liberal porque conoce las fórmulas dogmáticas, pero se le parece en la imprecisión de su tesis: ¿Qué males deben tolerarse? ¿Cuándo? ¿Con qué limitaciones? ¿La autoridad debe permanecer siempre impasible ante la prédica disolvente del error, del vicio, de la corrupción? ¿Qué sentido tiene el gobierno si no puede defender la sociedad de todo lo que tiende a destruirla?

Le Play cree en el valor terapéutico de la tolerancia, la difusión del error y el vicio templa el carácter del virtuoso y lo obliga a una mejor defensa de su posición. Por ser de Le Play la formulación de esta idea nos parece bastante pobre. No se puede negar que un cierto bien puede provenir como consecuencia de algún mal y, en una situación concreta, convenga hacer concesiones para evitar males peores. Pero la tolerancia, como la libertad, no admite una consideración absoluta. Si se convierte en predisposición permanente del talante, más que virtud es indiferencia ética y la neutralidad moral no suele ser fuente de perfección. La tolerancia sólo puede aceptarse en circunstancias determinadas, pero no puede erigirse en principio de acción social o personal. El error de Le Play consistió en predicar como virtud una postura que el fanatismo revolucionario de sus coetáneos hacía imprescindible para decir la verdad.

La religión en la cúspide y la familia en la base son los principios fundamentales atacados por la revolución: a la verdad revelada opone el derecho a sostener la opinión personal, a la familia consti-

tuida la ataca en su fundamento económico. A una y otra con posiciones tan generosas como el libre arbitrio por un lado y la propiedad social por el otro.

Le Play desconfía de las declamaciones contrarias a la organicidad del orden natural. No puede haber familia constituida sin la base económica de la propiedad familiar, como no puede haber estado sin territorio. Esta propiedad reconoce dos formas principales: la posesión del bien familiar a título colectivo o a título individual.

"Los gobiernos del Antiguo Régimen —escribe—, en lo que respecta a la propiedad como a la religión han dejado librado muy poco a la voluntad individual. No desconocieron el carácter eminentemente personal de la propiedad mobiliaria, en particular del dinero, del vestido, de las armas y de los útiles de trabajo, pero en cuanto a la tierra, frecuentemente la atribuyeron a comunidades de trabajadores."

Los pueblos modernos, especialmente los que han desarrollado con más ímpetu una economía de lucro, tienden a favorecer la iniciativa de los mejor dotados, mediante la posesión exclusivamente personal de la propiedad.

De cualquier modo el fin de esa propiedad es la familia, se trata de averiguar cuál sea el mejor medio para lograr ese fin, con tal propósito, destaca un principio fundamental de las sociedades: no hay sociedad mientras los hombres no organizan un sistema de convivencia en torno de una autoridad reconocida. Para que la autoridad ejerza su dominio bienhechor sobre los subordinados debe tener el poder de sancionar con castigos o premios a quienes cumplen mal o bien con las tareas encomendadas.

Este poder no puede faltar en la familia, cualquiera sea su organización. Cuando el bien familiar inmueble responde a una estructura comunitaria, presenta un vicio radical: "la fatiga del trabajo y

las privaciones de la templanza caen sobre los individuos más capaces, mientras la riqueza acumulada es distribuida entre todos, incluidos los miembros más indolentes de la comunidad". Esto salva a todos de la miseria, pero no puede evitar el desencanto: los elementos más activos trabajarán para implantar un régimen de propiedad individual.

La propiedad a título individual, para cumplir con su finalidad específica, debe fundarse en un régimen sucesorio de libre trasmisión porque así se asienta la autoridad paterna y mantiene la continuidad de la familia.

"Cada jefe de familia –escribe– se preocupa por mantener y aumentar con su actividad y previsión el dominio rural o el taller industrial, o la casa de comercio que ha creado o recibido de su padre. Deseoso de transmitirla con su nombre y en las mejores condiciones de éxito a la generación siguiente, por eso se rodea, si Dios bendice su estirpe, de numerosa posteridad. Cuando las injurias del tiempo atacan sus fuerzas elige, de acuerdo con el carácter y las aptitudes, aquel de sus hijos que le parece más digno y más capaz de asociarse a su trabajo. Con ayuda de los ahorros hechos arregla la suerte de los otros y les asegura, en lo posible, una situación conforme a sus inclinaciones y en relación con la condición de su familia."

Desgraciadamente –lamentará Le Play– este régimen sucesorio ha sido destruido por la intromisión del Estado al establecer el régimen de participación legal y forzosa de los bienes. El Antiguo Régimen francés conoció el derecho de conservación impuesto por el espíritu de la tradición: *le droit d'aînesse* que los españoles llaman mayorazgo. La revolución introdujo la repartición por igual de los bienes entre todos los hijos, para destruir las familias importantes de Francia.

CONCLUSIÓN

Nos hemos extendido sobre Le Play mucho más de lo que el influjo real de su obra autoriza. Su ciencia es hoy letra muerta, pero sus predicciones han tenido una trágica confirmación. Los estragos de la revolución en las almas, en las inteligencias y en la constitución familiar, son prácticamente insuperables y los pobres muñones comunitarios que todavía quedan se sostienen rodeados por la creciente hostilidad de las costumbres y el estado totalitario.

Le Play dejó una suerte de plan de legislación del trabajo donde su moralismo se muestra con mayor nitidez. El trabajo es un auxiliar del orden moral y no fuente de riqueza, desconfía de todo trabajo que se propone por fin la fortuna.

"La Providencia ha establecido, en lo que al trabajo respecta, la misma armonía que se refleja en todo el orden de la creación: ha hecho del aprendizaje de la profesión, como de la iniciación a todos los deberes morales, un esfuerzo penoso a fin de elevar en la estima de los hombres la perfección moral que es el objetivo supremo de su actividad. Al mismo tiempo la práctica sostenida del trabajo y de la virtud es la fuente de placeres vivos y permanentes."

Todos estos pensamientos pueden parecer someros y productos de un pedagogo limitado y pedante. Le Play tenía algo de eso y muchas veces sus ideas, sin dejar de ser verdaderas, colindan con la tirada del moralista pueblerino. Su candorosa confianza en el valor de los preceptos nos entrega el esquema de reglas moralmente inobjetables, pero políticamente inocuas para salir de la crisis desatada por la revolución.

IX

HACIA EL NACIONALISMO INTEGRAL

DEL BONAPARTISMO A LA MONARQUÍA

La Revolución Francesa comenzó con un cheque en blanco a nombre de la nación soberana, con el sano propósito de despojar al Rey de todos sus poderes y reivindicarlos para los representantes del pueblo. Era una ficción que sólo podía engañar a los eternos carneros de Panurgo, capaces de exponer sus estúpidas cabezas en las revueltas revolucionarias. Los que conducían el baile no creían una palabra, pero sabían sus intereses bien protegidos por la bambalina retórica.

La muerte del conde de Chambord, último heredero legítimo de la dinastía borbónica, dejó a los fieles de la monarquía tradicional sin cabeza visible. El golpe fue muy fuerte y los leales se refugiaron en sus propiedades de provincias para sostener, al calor de los recuerdos, la memoria sagrada de los reyes. Ejemplo notable, actitud conmovedora de una raza fuerte y fiel batiéndose en sus últimos reductos contra el mundo de las altas finanzas, de

las bajas intrigas, de la organización estatolátrica y de la insurrección de la envidia.

En esta situación el nacionalismo jacobino, depurado en el crisol de las guerras napoleónicas y ennoblecido por el ejercicio heroico del oficio militar, se convierte a fines del siglo XIX en viva nostalgia de grandeza y fuerte deseo de una restauración nacional. La desdichada guerra del 70, el estallido rabioso de la Comuna de París y la pérdida de Alsacia y Lorena, llevó a los mejores hijos de la tradición napoleónica a sumarse a las fuerzas del orden. El caso Dreyfus catalizó positivamente estas líneas de pensamiento y de su fusión nació el movimiento nacionalista, cuya más alta cabeza pensante fue Charles Maurras.

Un examen detenido de sus precursores y posteriormente de su propia línea doctrinaria me obligaría a extenderme mucho más de lo que puedo. Me conformaré con hacer un rápido esquema donde el lector pueda comprender, por qué razón un bonapartista como Barrés pudo ser integrado, sin desmedro, en la visión maurrasiana de Francia.

"El nacionalismo –escribió Rémond– aporta a la nueva derecha un programa y le dicta un comportamiento. Hasta ese momento ciertas formas del patriotismo, vibrante, romántico, de chauvinismo escarapelero, eran propias de la izquierda revolucionaria. Patriotismo y jacobinismo iban parejos. En 1830 los patriotas son los republicanos, en 1871 todavía son los republicanos que arden por continuar la lucha, mientras las derechas son partidarias de la paz. En 1900 las posiciones han cambiado: el nacionalismo es un elemento característico de la derecha y tiene en ella lugar de programa, de título y de bandera."

Una explicación sumaria de este hecho puede servir de introducción, los detalles y el espíritu del cambio se verán mejor en el examen de las figuras principales del drama.

El primer movimiento contrarrevolucionario es religioso y monárquico, nace para defensa de la fe y el carácter sagrado de la autoridad. El segundo es social y se erige contra el ataque llevado directamente al equilibrio de la convivencia por los dos males crecidos en el clima revolucionario: el individualismo feroz de la burguesía y la masificación auspiciada por el estatismo. Ambos momentos son críticos y defensivos, tratan de construir la concordia ciudadana sobre la base del retorno a la fe y a los principios de orden. El tercer período toma la iniciativa y se lanza al ataque, mediante un llamado directo a los instintos más profundos de un pueblo y de una raza. Se trata ahora de defender el patrimonio histórico y moral de una nación; se pelea por la sobrevivencia de una estirpe amenazada en su particularismo étnico más profundo por una civilización anónima e impersonal.

Podría decirse, forzando la síntesis, que la primera contrarrevolución es teológica, la segunda social y la tercera biológica, según que el ataque revolucionario amenace la fe, el orden social o toda la realidad humana en sus raíces vitales más hondas.

Estas tres fases del pensamiento contrarrevolucionario responden a los tres niveles de la agresión revolucionaria y en cada uno de los casos, se busca apoyo en lo que todavía resiste en el corazón de un pueblo. El nacionalismo francés será cultural e histórico, el alemán racista y el español católico. El nacionalismo italiano tendrá su buena dosis de esteticismo, mezclada con resabios de paganismo imperial.

Las mejores inteligencias contrarrevolucionarias no han ignorado que una visión integral del problema planteado por la revolución exige una restauración llevada con igual eficacia en los tres órdenes amenazados. No se puede defender la vida humana sin la Gracia Divina y es inútil volver por los fue-

ros de la cordura social, cuando se ha perdido de vista el carácter sagrado de la autoridad.

Si la revolución es religiosa en su profundidad, la contrarrevolución también tiene que serlo y es perfectamente inútil luchar contra una falsa religión si no se esgrime la fuerza de la Religión Verdadera.

EDUARDO DRUMONT Y SU LUCHA CONTRA LAS FINANZAS JUDÍAS

El nombre de Drumont está definitivamente olvidado, contra su recuerdo pesa la lápida de un silencio obstinado y malicioso, el no decisivo que dio a su nombre la omnipotencia judía, la ignominia liberal y la cobardía de los católicos que nunca supieron comprender la índole de su tremendo coraje.

Bernanos honró su memoria en el libro más violento salido de su pluma: *La grande peur des bien pensants*. En esa obra juntó todas sus indignaciones y tomando a Drumont por centro de reflexión vindicativa, vomitó su cólera contra la clerigalla culpable de que aquél gran francés hubiera muerto en el más abominable abandono.

Había en la naturaleza moral de Drumont el reclamo de una ruidosa polémica póstuma, tenía, como todos los grandes solitarios, una represa apenas contenida de ternura y de violencia y un fino sentido de la solidaridad con su raza herido por los desatinos revolucionarios. Amaba su estirpe, su nación, su París y sentía que la pasión por los aspectos positivos y sanos de esas realidades sociales, se convertía en cólera cuando los veía negados en su esencia por las feas deformaciones de la revolución.

"El hombre de antaño –escribió en una oportunidad– tenía nobles motivos para vivir, el de hoy tiene solamente algunos pretextos plausibles para no matarse y cumplir su tarea hasta el fin."

El tono pesimista de la frase puede hacer pen-

sar en un vencido, pero no equivocarse, no brota de la anemia vital, sino de la lucidez. El arribista, el advenedizo, el inconsciente no tienen pasado. Para ellos es fácil saltar sobre el porvenir inmediato sin sufrir las molestias de un cotejo con un pretérito cargado de glorias y exigencias. El que no tiene abuelos –los revolucionarios no los tienen por principio– puede sentir la falsa euforia de un comienzo matinal, pero aquel que en cada piedra de su ciudad ve la herencia traicionada por una generación de mentecatos, siente con rigor el peso de su responsabilidad histórica.

Drumont era de origen modesto y quizás esta condición familiar le permitía apreciar con más fuerza el carácter solidario e histórico del trabajo humano.

"Percibo detrás de mi obra –escribía– muchas generaciones de gente pobre que ha vivido en su rincón y que han llegado a viejos sin pedir nada a nadie, que nada ambicionaron ni envidiaron y se contentaron con un modesto lugar al sol."

"Cuando una familia de antaño –añadía– había vivido durante siglos en el orden, el deber y la virtud, producía un retoño superior a los otros, que era como la expansión del árbol familiar."

Un hombre alimentado con estos sentimientos tenía raíces demasiado tenaces en el corazón de Francia para aceptar la decadencia sin pelear. Drumont dejó dormir su cólera durante cuarenta años. La mantuvo como a un perro fiel, haciéndola comer en el archivo de su prodigiosa memoria. Cuando supo que las consecuencias de su ira patriótica sólo podían herirlo a él, se lanzó al ataque.

"He conocido –dirá más tarde– el miedo casi ridículo del hogar destruido, y sostuve la resolución obstinada de no hacer algo que pudiere turbar a los que amaba."

En *La derniére bataille* escribirá, refiriéndose al fallecimiento de su esposa y a la decisión que nació

de repente, frente al féretro: "Hay pensamientos reflejos de los cuales no somos responsables. Tuve un presentimiento de ese género en el entierro de mi pobre mujer, en la iglesia, cuando monseñor d'Hulst oraba el responso. A través del horror de la separación, el lacerante recuerdo de tantos días felices, la aprensión de encontrarme esa tarde con la casa vacía, pensé: ahora ninguna consideración humana me retiene, ahora voy a poder hablar."

La France Juive nació de esa decisión. Es un libro singular, mezcla del archivo histórico y alegato polémico sobre la conquista de Francia por las finanzas judías. Drumont volcó en él toda su pasión patriótica con un propósito determinado: señalar a los franceses el peligro judío y recabar del amor propio nacional la restauración de la independencia frente al poder del dinero.

"Libro comparable a muy pocos –escribió Bernanos–, casi único por no sé qué rugido interior que se percibe de a ratos, de capítulo en capítulo, y que a pesar de las sonrisas escépticas y del aburrimiento, termina por resonar en nuestro propio pecho, arrancándole un largo suspiro. Libro cuyas verdaderas dimensiones no aparecen en seguida, donde se penetra pisando firme, sin desconfianza, como en una iglesia oscura, hasta que una palabra pronunciada en voz alta, por descuido, hace mugir las bóvedas bañadas de sombras y se prolonga en trueno bajo las arcadas invisibles."

Los judíos, dueños de la prensa republicana, no dejaron de responder al ataque de Drumont y, como es costumbre, derivaron la orientación y el carácter de la requisitoria dándole un giro persecutorio racial y religioso.

Drumont respondió a esta acusación: "Como le escribí al judío Lisbonne –dijo– no hay en las mil doscientas páginas de *La France Juive* un ultraje a un rabino, una broma, por inofensiva que fuere,

contra creencias de las que no hablo sino con gran circunspección."

Para mantener la tensión de la polémica desatada por el libro y seguir día a día el proceso de absorción de Francia por los financieros judíos, Drumont fundó "La Libre Parole". El escándalo se hizo cotidiano y la necesidad de responder a los desafíos provocados por las denuncias hechas en el diario, obligó a convertir el sótano de la imprenta en una pedana. Cuatro horas diarias de esgrima mantenían fuerte el puño del escritor que sabía, como hombre bien nacido, responder con el cuero lo que escribía con la pluma.

El asunto no iba en broma y la Tercera República se esmeró en proveer a los nacionalistas con poderosos motivos de indignación merced a una seguidilla de negociados y estafas millonarias que hubieran volteado cualquier gobierno menos disuelto en el anonimato de las comparsas cambiantes. El primero de estos negociados fue el famoso asunto del canal de Panamá. Millones y millones de francos de los pequeños ahorristas franceses fueron a parar al bolsillo de los financieros judíos en una estafa colosal que auspiciaba la horrible torre de Eiffel como monumento recordatorio.

El *affaire* de Panamá fue apenas un robo en gran escala y si trajo consecuencias pasablemente trágicas, se deben al pequeño ahorrista que creyó en los posibles beneficios de ese enorme cuento del tío. Francia se deshonró, pero la república democrática no. Es la gran ventaja del sistema demo-liberal, ninguna sanción moral puede alcanzarlo, pues, como decía Anatole France, "ni su fealdad, ni sus vicios le pertenecen. Y habréis observado que no puede ser deshonrada. Vergüenzas, escándalos que hubieran arruinado al más poderoso imperio, han pasado sobre ella sin dañarla. No es destructible porque es la destrucción, la dispersión, la discontinuidad, es el mal."

El error de Drumont, respecto a la impavidez estética de France, estaba en su seriedad, hasta cuando se reía se le oía rechinar los dientes. Drumont en todo este asunto pensaba en Francia, Anatole France se consolaba con el estilo.

"Nosotros –rugía Drumont– quisiéramos que nuestra madre tuviera una actitud digna en tales situaciones. Los cosmopolitas que nos han sustituido no oyen con esta oreja y quieren que Francia se cubra de ridículo ante los ojos del mundo entero."

El famoso asunto Dreyfus tuvo resonancias mucho más profundas y aunque la persona del difundido capitán no tenía bastante estatura moral para desatar ese conflicto, Francia se dividió en dos bandos inconciliables. Uno de ellos, bajo la bandera nacionalista, nacido en el entusiasmo despertado por el general Boulanger, se consagró definitivamente a lo largo del proceso.

René Rémond señala una característica nueva en este nacionalismo que recaba para sí la grandeza nacional y el respecto del ejército, y es precisamente su militarismo. Explica: "la caída sucesiva de los regímenes que exigían de los oficiales una fidelidad personal al jefe del Estado ha disipado el escrúpulo de los nobles: el anonimato de las instituciones republicanas les hace posible servir de nuevo a Francia."

Drumont entró en la revuelta del asunto Dreyfus con todo el vigor de su palabra. La izquierda ha querido convertirlo en un antisemita obsesionado, Francis Magnard escribía de *La France Juive* y refiriéndose particularmente a su autor: "Parece presa de una obsesión particular que le hace ver judíos allí donde otro monomaniáticos ven la policía, los jesuitas o los masones. Y como los considera un peligro para Francia, pide tranquilamente la confiscación de todos los bienes de los israelitas, banqueros o mercaderes de anteojos. Con los mi-

llones confiscados, M. Drumont quisiera se intentara en provecho de los obreros grandes empresas de participación y cooperación. Es un salvaje y no veo la necesidad de discutir estas conclusiones, pero hago constar que Drumont justifica su teoría de la confiscación sobre los semitas por la que hacen los republicanos con la expulsión de los religiosos, y sobre los proyectos, todavía vagos, que amenazan de confiscación los bienes de mano muerta. Es de este punto de vista que su libro me parece más amenazador, pues veo en él el germen de un socialismo católico que llamaría a los infelices a la revuelta."

León Daudet que lo miraba con otros ojos, no veía en Drumont al antisemita obseso, sus libros estuvieron dirigidos contra la influencia del dinero y si los judíos caían con profusión en la volteada era debido, precisamente, a su pernicioso poder económico.

"Drumont era hombre de un extraño genio –escribía Daudet–, empenachado con algunos prejuicios típicos de su tiempo. Tenía una inmensa cultura y estableció el papel de la finanza internacional, y por ende judía, en la sociedad."

Para Drumont las finanzas internacionales no eran "por ende judías", eran judías. Marx no dijo otra cosa en su folleto sobre los judíos y sin embargo no ha figurado entre los abominables predecesores de Hitler.

El burgués recibió su parte de golpes en los escritos del duro panfletista. Drumont ligaba la acción de la burguesía a todas las ideas de izquierda y le hacía el reproche directo de la legislación del trabajo más desalmada hasta ese momento conocida.

"La burguesía –escribió en *La fin d'un monde*– cambió todo esto; no se creyó atada por ninguna obligación moral hacia aquellos cuyas fuerzas usaba, inventó el trabajo sin reposo, sin tregua, el tra-

bajo que no deja al ser humano un minuto para reposar, para orar, para pensar, y a esto le llamó progreso, triunfo del siglo XIX, gloria de la nueva era. La sociedad cristiana había hecho del trabajo un medio de ganar el cielo sin mucho sufrir sobre la tierra, la sociedad burguesa hizo de él un medio para entrar de inmediato en el infierno . . ."

"Cuando un obispo, por azar, recuerda la misión de la Iglesia y trata de insinuar tímidamente que la bestia de carga no debe ser inútilmente fatigada, algún Havin criminal en un diario servil, toma en mano la causa de los patrones y pregunta en nombre de la democracia, si estamos en el siglo de las luces o se nos pretende retrotraer a la época maldita donde el hombre tenía derecho al reposo."

En otra página del mismo libro aparece, como una estocada al plexo, una frase así: "La burguesía ensució al pueblo con el lodo sangriento del terror y le enseñó que él había hecho todo eso."

La fin d'un monde es un certificado de defunción extendido a nombre de los herederos de la Revolución Francesa. En él preconiza una suerte de nacionalismo social algo parecido al de Barrés en su programa de Nancy, y en su arremetida contra la usura señala a los judíos con el hierro candente de su marca.

Cuando Lázaro Carnot fue asesinado en Lyon, donde el antepasado terrorista había entrado a sangre y fuego, escribió un obituario donde anatematizaba el connubio del terror y la burguesía:

"De súbito un asesino se levanta y golpea a ese hombre que personalmente es íntegro, que en su vida privada es sin reproche. ¿Quién suscitó a ese demente? ¿Quién inspiró su designio detestable? El asesino nació del germen revolucionario dejado allí por los criminales del 93. El terrorista engendró al anarquista y éste mata al nieto de quien lo engendró."

El "asunto Dreyfus" sonó la hora gloriosa de Dru-

mont. La historia barata, el cinematógrafo, el teatro y los pasquines generosamente expandidos por el mundo han dado una versión del proceso en total consonancia con los intereses judíos.

Terminados los momentos gloriosos, Drumont quedó solo. Otros hombres, otros métodos de combate y otras plumas reemplazaron al viejo maestro. Todavía "La Libre Parole" dejó oír por un tiempo más su voz recia. En 1911 el diario pasó a manos de un par de oscuros politicastros y Drumont se hundió definitivamente en el silencio. Murió el cinco de febrero de 1917 en su casa de París, a los setenta y tres años de edad.

Pierre Dominique en su hermoso libro sobre los polemistas franceses resume su herencia en un breve párrafo: "Evidentemente no inventó el antisemitismo que es tan viejo como los judíos mismos; a lo más lo puso sobre el tapete en Francia donde con algunos altos y bajos, es tan constante como en todas partes. ¿Antepasado de Hitler? Si se quiere, pero también lo fue por su anticapitalismo y por su socialismo nacional. Es un punto importante, aunque los buenos liberales se niegan a admitirlo."

EL NACIONALISMO DE MAURICE BARRÉS

El triunfo de la izquierda en el proceso Dreyfus inclina la balanza del disconformismo al lado de las derechas. El sucesor del viejo Drumont fue, como dice Pierre Dominique, un príncipe de la juventud con aires de intelectual anarquista, todo lo que hacía falta de escepticismo y de cinismo para agradar a los jóvenes.

Este mozo encantador se llamó Maurice Barrés y había nacido en Charmes sur Moselle (Vosgues) el 19 de agosto de 1862. Hizo el ciclo secundario

en el colegio libre de Malgrance y más tarde en Nancy; estudió Derecho en la Universidad de París.

En su calidad de francés de Lorena sintió en la sangre y en el espíritu la herida dejada por la guerra del 70 y con el sobresalto del orgullo nacional lastimado, será diputado por Nancy bajo la bandera levantada por Boulanger. Como escribe Dominique, Barrés tuvo la enorme suerte de estar metido en todos los escándalos que, desde el del Canal de Panamá, hasta aquél que le permitió escribir *La Cloaque*, ensucian los anales de un cuarto de siglo verdaderamente fecal. Para un polemista de su garra esta experiencia le permitió el ejercicio de una lúcida observación que se tradujo en la crítica punzante de este fresco de la Francia finisecular pintado en su *Roman de l'energie nationale*, cuya última parte, "Leors Figures", tiene trazados los cuadros más feroces sobre los políticos y la política de su época.

Boulanger fue una versión anémica del bonapartismo, pero tuvo la oportunidad de provocar la unión de todos los franceses hartos de la corrupción republicana. El hombre alarmó al Parlamento con su aspecto de dictador y en el seno de las cámaras surgieron dos tendencias dispuestas a contrarrestar la ofensiva *boulangiste*. Unos eran partidarios de emplear medidas inmediatas y rigurosas para cerrar el camino del general; los otros creían más conveniente la aplicación de una política reformista para enervar la crítica de sus partidarios.

Francia entera se dividió en dos facciones, una de ellas formada por bonapartistas y una buena mayoría de los grupos monárquicos constituyó el "Comité Republicano Nacional" presidido por el mismo Boulanger y fogosamente secundado por Paul Deroulède; la otra integró la "Sociedad de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" y tuvo por principal promotor a Georges Clemenceau. Esta sociedad se proponía unir los diversos partidos "de

la gran familia republicana para terminar con la aventura «boulangiste», tan humillante para nuestro país, y defender la República contra toda empresa de reacción y dictadura".

Los monárquicos, influidos por un pequeño judío director de "Le Gaulois" y secretario patentado de una famosa horizontal de luengos apellidos, decidieron hacer monarquía con Boulanger "para no dejar confiscar esa enorme fuerza popular por los bonapartistas y los plebiscitarios". El mismo Conde de París se sumó a este indelicado juego de engaños y explicó más tarde su adhesión a Boulanger como venganza tomada contra la Ley de Exilio: "Proscripto por la República –decía en una carta pública fechada el 23 de setiembre de 1890– he recogido para combatirla las únicas armas que ella me permite. No lamento haberme servido de ellas para dividir a los republicanos."

Boulanger fue elegido diputado por la Dordoña merced al apoyo de una respetable cantidad de votantes. La izquierda percibió el peligro y vio llegado el momento de cerrar filas contra el molesto general. Movilizó todos sus recursos, todos sus encantos y todas sus seducciones para mantener el pueblo en su regazo, pero el boulangismo siguió creciendo y en 1889 ganó la elección de París contra la candidatura de Jacques. El entusiasmo de sus partidarios fue tan intenso que se temió, por momentos, se produjera un golpe de estado capaz de terminar con el gobierno republicano. Los más ardientes partidarios de Boulanger lo animaron a dar esta salida, pero el general se negó y dio tiempo a sus enemigos para reaccionar con eficacia y montar contra él la intriga de una acusación de complot.

Un año más tarde se suicidó sobre la tumba de Mme. de Bonnemains en el cementerio de Ixelles en Bruselas. Emile Faguet escribió sobre él un lúcido epitafio, tan preciso como cruel: "No fue capaz de ser un Bonaparte, ni siquiera un Monk. Era un cin-

cuentón enamorado, un Antonio. Bélgica fue su Egipto."

Barrés lo representó en la Cámara cuando apenas tenía 26 años y si pensamos en la actividad de "este príncipe de la juventud" en los corredores del Parlamento, confirmamos una sospecha: Barrés nació para observar con agudeza la decadencia republicana y obsequiarnos con la más inteligente y despiadada descripción de los parlamentarios de su época. Basta leer "Leurs Figures" para apreciar la calidad de este temible testigo.

El capítulo primero nos coloca frente a las perspectivas de Francia después de la aventura *boulangiste*:

"En 1892, la Francia subterránea, subparlamentaria, perdió su orientación: con el *boulangisme* corría derecho a su destino (no se lo veía pero se sentía el impulso); luego de la muerte del general todo volvió a su confuso pantano. Sólo de vez en cuando suben a la superficie relentes de odio, de gas malsano, parecidos a esas enormes burbujas que revientan sobre el Sena estancado a la altura de Clichy."

Pierre de Boisdeffre que siente alguna admiración por Barrés como escritor no le perdona su debilidad por el general Boulanger y está dispuesto a atribuirla "a ese romanticismo pueril de un hombre capaz de colgarse de la brida de cualquier caballo de batalla, siempre que estuviera montado por un general".

La frase está bien hecha y literariamente se sostiene, pero es un poco somera para explicar el bonapartismo o dar cuenta de la obra crítica de Barrés. Este no era un gran pensador, pero escribía como los dioses y no se despachan sus sentimientos nacionales, tan inteligentemente expuestos en sus escritos, diciendo "qui ont quelque chose de comique".

Boisdeffre no carece totalmente de talento y pese

a una cierta fatuidad de estilo "por encima del entrevero", presiente en el programa del diputado por Nancy, algo más que simples "dadas" de derecha. Había en las ideas de Barrés muchas cosas que el futuro recogerá dentro de otros contextos políticos, pero que lo colocan en clara postura de precursor. La conciliación de socialismo y nacionalismo proclama el fascismo venidero con su enfático llamado a la unidad nacional, a la promoción de la clase obrera, a la moral comunitaria fundada sobre el trabajo y con su hostilidad a los trusts y a los poderes del dinero. Se le reconoce también una indudable aptitud para explotar el patetismo social y la psicología emocional de las masas. El llamado al hombre providencial y el antisemitismo completan los caracteres de este prefacio fascista.

Pero el joven diputado de Nancy no logró el desarrollo de todas sus condiciones, sin haber conocido momentos de incertidumbre y la búsqueda cartesiana de un seguro punto de partida, para componer una imagen coherente del mundo.

"Nuestra moral, nuestra religión, nuestros sentimientos de las nacionalidades se han derrumbado y no podemos tomar de ellos ninguna regla de vida. Esperamos que nuestros maestros rehagan nuestras certezas, mientras tanto la única realidad tangible es el yo."

Como el célebre autor del *Discurso del Método*, ha echado ancla en la certeza inconmovible de la propia existencia personal. Su gran problema, como el de Descartes, será salir de esa clausura para encontrar el sentido de la solidaridad perdida.

El "yo" tiene una fecha y un lugar de nacimiento y penetrar en la hondura de la constitución personal es llegar hasta las raíces de la estirpe donde hemos nacido. Este es el segundo descubrimiento de Barrés y con sus libros *Amori et dolori sacrum* penetramos en el entresijo de las "amistades fran-

cesas" donde Barrés descubrirá el corazón de su Lorena natal.

"Cuando estudié el alma lorenesa, comprendí qué momento representaba en el desarrollo de mi raza; vi que no era sino un instante en el proceso de una larga cultura, un gesto entre mil de una fuerza que me ha precedido y que me sucederá. Tomé conciencia de lo esencial de mí mismo, y de aquella eternidad cuyo depósito poseo."

Le Roman de l'energie nationale es la traducción en imágenes de esta fuerte visión y el aporte barresiano a la recuperación de Francia. Maurras, que siempre reconoció su deuda con Barrés, vio en la fundación de la revista "La Cocarde" un anticipo de quince años sobre su propio periódico "La action Française". Con esa vivacidad característica de su estilo señala las semejanzas y las divergencias entre uno y otro órgano del nacionalismo francés.

"Siempre existió en «La Acción Francesa» una extrema variedad de temperamentos. Henri Vaugeois y Jacques Bainville diferían mucho entre ellos y ambos de León Daudet que no se parecía en nada a Maurice Pujo, con quien no me parezco mucho. Esto formaba un quinteto de almas bastante diferentes."

"Lo mismo sucedía en «La Cocarde» con esta fuerte diferencia: no se hallaba en ningún nivel, la unidad de doctrina que preside la vida constante de «La Acción Francesa». El secretario de redacción de «La Cocarde» era anarquista. Su redactor en jefe doctrinario socialista. Había legitimistas como Amouretti y Hugo Rebell, judíos como Ernest La Jeunesse y Lucien Mühlfeld. También había protestantes. Todos estos fanatismos se batían en torno de la mesa de redacción. ¡Crisis sin importancia! Todos estaban de acuerdo y armonizados por el amor —esta es la palabra, no hay otra—, por el amor de un hombre, por la pasión que todos esos hombres sentían por Barrés. Anarquistas, socialistas, judíos, protes-

tantes, católicos y legitimistas se reconciliaban en él."

Dominique lo evoca en su carácter de príncipe de la juventud, en la insolencia altiva de sus años mozos, cuando poseía todos los recursos de su energía y de su arte para la polémica. Era también un refinado y uno de los más puros representantes del esteticismo francés. Como France, como Proust, como Gourmont era un enamorado del pasado, de los análisis sutiles y las elegancias decadentes de una civilización en su ocaso. Pero de repente, este poeta excepcionalmente dotado para complacerse en las exquisiteces de la podredumbre, se endereza, se aferra a lo que todavía queda de sólido en Francia y reclama para sí la tarea, nada cómoda, de gestionar el entusiasmo patriótico en una época de confusión lamentable.

Sus últimos años lo fueron llevando, paulatinamente, hacia el catolicismo. Escribió en uno de sus cuadernos: "Siento que desde hace unos meses me deslizo del nacionalismo al catolicismo: el nacionalismo solo carece de infinito."

¿No era la lógica conclusión de quien había penetrado hondamente en las raíces de su pueblo? Asumir la patria en la misión de la Iglesia, ¿no es darle el lugar que Dios le preparó desde siempre? Peguy sabrá expresar definitivamente esta dimensión infinita de la "tierra carnal".

X

LA ESPAÑA DE VÁZQUEZ DE MELLA

CÁNOVAS DEL CASTILLO

En el último cuarto del siglo pasado predominó en España el régimen impuesto a la monarquía alfonsina por Cánovas del Castillo. El treinta de diciembre de 1874 la presidencia del Ministerio de Regencia fue ocupada por Cánovas y se mantuvo allí hasta el 8 de agosto de 1897 en que fue asesinado por Angiolillo. Durante ese lapso de casi veinticinco años, sus maniobras políticas mantuvieron una paz precaria entre las facciones que dividían la opinión española. Como siempre, los compromisos aplazaron la guerra civil latente pero no solucionaron el espinoso problema de la unidad española. Cánovas, político hábil y bastante inteligente, no se hacía grandes ilusiones al respecto: "Cuando fui llamado para tomar la dirección del partido de Don Alfonso XII, mis primeras palabras fueron: esta restauración puede llevarse a cabo de dos maneras: tratando de quitar su bandera al carlismo, si es que se la puede quitar, o, por el contrario, po-

niéndose al frente de todos los monárquicos liberales, y esto es lo único que yo puedo representar."

La opción señalada por Cánovas no podía ser más contundente, o se imponía la monarquía de carácter representativo y popular como en el tiempo de los Austrias, o se seguía en el camino trazado por los ambiguos equilibristas de la época isabelina. Cánovas era liberal y su decisión no dependía tanto de su arbitrio, como de los compromisos adquiridos con los representantes de su propio bando.

García Escudero en su libro *De Cánovas a la República* da las bases del canovismo en una síntesis de tres puntos:

1) Alternar en el gobierno los partidos constitucionalmente organizados. Cánovas advertía la debilidad del sistema, pero no podía pensar en otro. "Los partidos –aseguraba– son una absoluta necesidad de los gobiernos parlamentarios, cualesquiera que sus defectos sean, cualesquiera que sean sus inconvenientes, que no dejan de tenerlos y muy grandes."

2) Cada partido respetará que el otro legisle con principios opuestos a los suyos. Ello origina indudablemente problemas, pero debemos pasar por ellos si deseamos conservar el régimen parlamentario. Cánovas suponía que el parlamentarismo era preferible a otras formas de gobierno, susceptibles de ocasionar daños mayores. Era un dogma de fe sostenido por el partido de los ilustrados y debidamente solventado por los intereses financieros.

3) Convenía acreditar un cuerpo de doctrina común a todos los partidos para evitar el acceso al poder de elementos no liberales. Los partidos forman parte del régimen y no pueden discrepar en punto a principios de gobierno. Las discusiones son sobre temas aleatorios y de ningún modo fundamentales. La tolerancia liberal imponía sus límites con minuciosas reglas de juego.

El gobierno de Don Alfonso XII trazó los rasgos

de un liberalismo doctrinario, donde cabían varias facciones legales para colaborar a base de "sanos principios". Este sueño británico era difícil de conseguir en una España profundamente dividida en torno de esos "sanos principios". "Los conservadores y los liberales —escribe García Escudero— nunca llegaron, por culpa de los segundos, a constituir aquellos dos aspectos de un mismo organismo, dos fuerzas para que indiscutiblemente sean empleadas por la corona según las circunstancias."

La pretensión liberal de fundar principios esenciales de gobierno sin atacar el dogma de la libre discusión es liberalmente contradictoria. No lo es solamente por cierta liberal ineptitud para pensar de acuerdo con la lógica, sino también por imposición de la necesidad de gobierno. Cuando los liberales se ven obligados a fundar la convivencia política, si quieren evitar la anarquía implícita en su concepto de la autoridad, necesitan buscar bases indiscutibles de un orden político.

Juan Vázquez de Mella vio la contradicción del régimen en los dos pilares que lo sostenían: monarquía y parlamentarismo. "La monarquía —dijo— lleva en sí misma la oposición con el liberalismo, quien, por fuerza de la lógica, combate todos los poderes que no reconozcan su origen en la soberanía individual y no sean revocables por la voluntad colectiva. De donde se deduce que toda monarquía que se asocie con el liberalismo se condena irremisiblemente a muerte, solicitando fuerzas de sus adversarios y fundamento en principios que le son contradictorios. La monarquía queda reducida a mera ficción o simbolismo, por añadidura inútil y costoso, deja de ser tradicional, es decir si no se apoya en la tradición y en la unidad de creencias que ésta sustenta."

El sistema de Cánovas encerraba dos contradicciones: un liberalismo condenado a aceptar principios indiscutibles en un régimen de libre discu-

sión; una monarquía limitada en su ejercicio soberano por un poder antimonárquico. Soberanía no soberana —dirá Mella— a cuya sombra medró el verdadero poder: las finanzas.

España tenía un Rey, pero este Rey no era el soberano, porque su poder había sido negociado con dos fuerzas divorciadas de la realidad española: los intelectuales y las finanzas.

Vázquez de Mella entrará a formar parte de la vida parlamentaria para atacar esa ficción y defender lo que él consideraba la verdadera España.

PERSONALIDAD DE DON JUAN VÁZQUEZ DE MELLA

Nació en Cangas de Onís, Asturias, en 1861. Estudió derecho en la célebre universidad de Santiago de Compostela y comenzó su carrera parlamentaria junto a Cánovas, Castelar, Salmerón, Pidal, Silvela y otros en el año 1893 cuando recibió la diputación por el pueblo de Aoiz. Fue fundamentalmente un orador en una época y en un país de grandes oradores. Toda su obra delata el carácter improvisado de sus exposiciones y hasta cuando escribía no podía prescindir de un público invisible al que se dirigía con su tono inconfundible. La lectura de sus obras completas es difícil y es menester decantar muchas páginas definitivamente muertas, para hallar la pepita de un pensamiento denso como el oro.

Federico García Sánchiz nos dejó un retrato que pone de relieve la sólida figura del asturiano: "me parece estar viéndole: regular la estatura, corpulento, la substanciosa testa hundida en el tórax, macizo y jugoso, y tal solidez sustentada en unos pies del doble tamaño que las manos, grandes, velludas y en mazas, dignos remates de los hercúleos brazos. Figura de transfiguración en la genialidad, nada para el encuentro indiferente y callejero. Co-

mo interesaba mucho, era visto de cerca. Olía a cigarro, siendo gran fumador de brevas, tabaco de sangre, y su voz, rebajada en el diálogo, no en el monólogo, íntima, pastosa y dulce en su gravedad, delataba el fuelle de un pulmón heroico. Facciones abultadas, nariz carnosa, labios gruesos y anchos, irrefrenables, y en la frente, de una firmeza indescriptible, aquel tupé de sus cabellos rubios plateados, de áspera calidad, como el bigote y la barba, sendas brochas. Imponía su aspecto, y sólo parecía hallarse inerme cuando se quitaba los lentes y sus ojos de miope, verdosos en la bolsa de los párpados, recordaban las uvas manoseadas."

Convenía tener una idea de su presencia física para comprender bien sus palabras. El escritor puede ahorrarnos la fatiga de mirarlo, pero el orador no. Lo que afirma viene sostenido por la voz y toda la actitud corporal. Leer las palabras sin ver los gestos, ni percibir el tono de la voz, la autenticidad de la afirmación, es una manera amputada e imperfecta de comprender a un orador. El orador, como el poeta, nos presenta la realidad evocada con la fuerza de un cuadro, sus síntesis tienen la energía de una visión. Pemán dijo en un prólogo al tomo IX de sus *Obras Completas* que "Vázquez de Mella fue un poeta y un animador. No pasó por la vida explicando verdades o discurriendo ideas, sino volviendo a crear mágicamente en bultos de luz y evidencia, las grandes afirmaciones de la fe y de la patria, para que sus auditorios pasmados, por encima de toda comprensión, recibieran su roce directo, por medio de la intuición que es como el tacto del alma. Todo su arte era poner las almas en carne viva para que, doloridas y afinadas sintieran agudamente las verdades elementales de España y Dios."

No era tarea fácil traer hasta tanto espíritu desatento una visión adecuada del ser de la patria. La nación es una realidad viva, una amistad nacida

del encuentro de muchas voluntades y muchas inteligencias en permanente tensión histórica. España, como empresa nacional, nació de la Reconquista y se afianzó más tarde en la tarea de extender sobre la tierra el Reino de Cristo. Tanto la obra de la Reconquista, como la formación del Imperio están impregnadas de espíritu misional. Luis Bertrand corrobora esta verdad cuando afirma, refiriéndose a la conquista de América: "He aquí, pues, un continente entero dado a los españoles por la Gracia de Dios, pero con el cargo de dar a conocer su nombre y extender su culto. Como representante de Dios en la tierra, el Papa osa hacer algo inaudito: regalar el mundo a un príncipe cristiano, conferirle una autoridad absoluta sobre millones de seres vivos y sobre inmensos territorios que no conoce, y de los que ignora hasta el nombre. Y este acto inaudito no sólo es respetado por toda la cristiandad, sino hasta admitido por los pueblos conquistados. En reconocimiento de tal fervor, los beneficiarios tendrán la obligación de convertir y propagar la fe en un nuevo imperio. La colonización de América está sellada profundamente por este carácter religioso. El espíritu que anima e inspira las ordenanzas de los soberanos españoles y la conducta de los virreyes es el mismo que sostenía la cruzada contra los moros y empujaba a Colón a la conquista de las Indias: la propagación de la fe cristiana. Hay que partir de aquí, si se quiere comprender algo de la colonización española en América. De no tener esta idea constantemente presente, se corre el riesgo de interpretar mal la colosal obra realizada en el Nuevo Mundo por los conquistadores."

Esta idea de empresa nacional ligada a una misión religiosa de carácter ecuménico explica los actos más importantes de la historia española, aun aquellos que le fueron enfáticamente reprochados por sus enemigos: la expulsión de los judíos y de los moriscos.

Vázquez de Mella pondrá su palabra al servicio de esta reivindicación fundamental. Nacionalista cristiano en el más profundo sentido del término, se levantará contra el liberalismo para acusarlo de neutralidad ética en un momento donde se juega el destino de España entre la fidelidad a su tradición y las fuerzas de las internacionales anticristianas.

Los liberales habían ganado posiciones y prestigio durante todo el siglo XIX, tenían en su favor la enorme influencia del resto de Europa y el éxito resonante del Imperio Británico. Cuando el futuro parecía pertenecerles sin retaceos, se levantó en todo Occidente la voz de los socialistas, que venían con un nuevo proyecto revolucionario a disputar la victoria del liberalismo.

En este preciso momento, Vázquez de Mella se presentó en el Parlamento Español enarbolando la bandera tradicionalista. Era una visión de la España Católica y misionera lo que el genial orador puso delante de sus congresales. No esperaba un triunfo partidario, creía en España, y su presencia en el Parlamento era una presencia española en medio de los portavoces de los más variados intereses particulares.

Rafael Gambra en su libro *La monarquía social y representativa* dice que su labor oratoria fue extraordinariamente difícil, casi insuperable: "en un Parlamento divorciado de la verdadera realidad nacional, entregado generalmente a minúsculos doctrinarismos, él se levantaba para impugnar el significado político de todos aquellos grupos y también el propio parlamentarismo, para salirse de la cuestión remontándose a principios que eran una condenación fundamental y sangrienta de cuanto allí se propugnaba; para remover la conciencia patriótica y religiosa de aquellos hombres, quizás en los momentos de sus vidas más ajenos a tales sentimientos".

Pero no sólo se lo toleró, se lo escuchó y se lo respetó. Es probable que para esos hombres endurecidos en una política de arreglos y combinaciones astutas, la catadura de Mella resultara un poco ingenua, pero no dejaba de ser una variación entretenida oírlo hablar de la fe y de la patria, con el encendido candor de sus fuertes convicciones.

La autenticidad lo salvaba del ridículo e indudablemente la inteligencia de sus argumentos, omisión hecha de la inmediata pertinencia, impresionaba a los mismos liberales, tan mal dispuestos para los vagabundeos metafísicos del orador católico.

LAS RAÍCES DE SU PENSAMIENTO

Quienes hayan seguido con cierta atención nuestro trabajo, comprenderán fácilmente cuáles han sido las fuentes inspiradoras del pensamiento de Mella. Es relativamente fácil encontrar el aire de familia que lo emparenta con de Maistre, de Bonald, Le Play, Donoso, Veuillot y otros y tomar las coincidencias por préstamos más o menos conscientes. Vázquez había leído mucho a los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII; Victoria, Soto, Deza. Melchor Cano, Bañez y Granada y no se había apartado jamás de la buena compañía del R.P. Ceferino González y Jaime Balmes, para suponer que la sola influencia de la contrarrevolución francesa haya podido despertar la veta recóndita de su tradicionalismo. Sería necio negar que la lectura de los autores franceses haya ejercido alguna acción sobre su pensamiento. Saber que se lleva de frente una misma lucha refuerza las propias posiciones y permite el uso de argumentos *ad hominem* capaces de dar un sesgo contemporáneo a la doctrina tradicional.

Vázquez no se presentó como postulante a la originalidad, por lo menos no en el sentido moderno

del vocablo. Desde el momento que abrió la boca para hacer oír su pensamiento, se reclamó heredero de la tradición española y se colocó modestamente en la columna de los seguidores de la escuela tomista. Romper con la línea de ideas que lo ataba más genuinamente a la fe era para Mella renunciar al carácter social del pensamiento y en particular a su raíz revelada.

"Una generación, si es heredera de las anteriores que le transmiten por tradición lo que han recibido, puede recogerla y hacer lo que hacen los buenos herederos, aumentarla y perfeccionarla, para comunicarla mejorada a sus sucesores."

De algunos hombres significativos se ha dicho que han sembrado ideas sobre muchas cuestiones y, efectivamente, han promovido, inquietado, sugerido temas de controversia en los más variados asuntos. En España, Ortega y Gasset es el indiscutible Santo Patrono de los buenos perdigueros filosóficos. Vázquez fue hombre empecinado en una tarea única y si se trata de cotejos caninos, se parece más al buen sabueso lanzado en seguimiento de una huella, que al cazador atraído por los rumbos dispares de los azares de la caza.

Los hombres modernos han hecho del progreso un ídolo y como tienen del mundo la idea de un material plástico dispuesto a sus manipulaciones transformadoras, llaman progreso a cada cambio producido por la posesión técnica del universo. Vázquez de Mella conocía el peligro de un progresismo sin raíces metafísicas y condicionaba el verdadero progreso a un adelanto orgánico donde no se dieran pasos sin estar sólidamente asentados en la historia.

"La autonomía selvática de hacer tabla rasa de todo lo anterior y sujetar las sociedades a una serie de aniquilamientos y creaciones es un género de locura que consistiría en afirmar el derecho de la onda sobre el río y el cauce, cuando la tradición

es el derecho del río sobre la onda que agita sus aguas."

La tradición es para Vázquez de Mella la ley social del progreso, expresa la continuidad histórica de un esfuerzo y marca con el sello particular de su temperamento las creaciones culturales de un pueblo. No se trabaja impunemente dentro del pueblo español sin recibir, condicionado por los siglos, la impronta de su genio particular. Renunciar a la tradición es omitir los condicionantes acumulativos del pasado, es aspirar a la condición de un árbol sin raíces que confundiera el abismo donde cae, con la libertad. La fidelidad a la tradición no es mera figura retórica, es adhesión a una vigencia concreta, a una permanencia perfectamente determinada por la historia de una nación.

"El pueblo decae y muere cuando su unidad interna y moral se rompe, entonces aparece una generación enteca y descreída, que se considera anillo roto en la cadena de los siglos, ignorando que sin la comunidad de tradición no hay patria; que la patria no la forma el suelo que pisamos, ni la atmósfera que respiramos, ni el sol que nos alumbra, sino aquel patrimonio espiritual que han fabricado para nosotros las generaciones anteriores, durante siglos, y que tenemos el derecho de perfeccionar, de dilatar, de engrandecer; pero no de malbaratar, no de destruir, no de hacer que llegue mermado o que no llegue a las generaciones venideras; y el deber que tiene la generación de desarrollarle, no de mermarle y destruirle, y privar de él a los venideros. Sobre este derecho de la generación anterior y sobre este deber de la generación que le sigue, está el fundamento jurídico de la tradición, que no puede ser negado sin asesinar a la patria."

Contra la amenaza al ser mismo de la nación, se levanta el verbo de Mella para reclamar la restauración de los principios fundamentales de esa realidad. La palabra restauración goza de mala prensa.

Los sofistas de la revolución arrojan sobre ella la sospecha de un retorno utópico al pasado. Nada más lejos del pensamiento clásico, donde la posibilidad real de una restauración se funda en una noción bien precisa de naturaleza. Todo ente dotado de un principio fijo de operaciones, aunque éstas sean muy libres, está sujeto a una cierta determinación física. La sociedad humana, por el hecho de serlo, está inevitablemente condicionada por principios inherentes al obrar humano. Reclamar el respeto de esos principios negados por la revolución, no significa solazarse en la utopía de un retorno, sino señalar con énfasis los elementos permanentes de un obrar sano. El médico no pretende devolver a su enfermo la juventud, pero tiene la santa intención de restaurar las fuentes de una salud comprometida.

Restauración no es una utopía invertida, es, en lo social, el proceso análogo a la curación de un enfermo, proceso que debe acatar, sin lugar a dudas, la situación real de ese enfermo.

Restaurar la salud social de un pueblo depende, en gran parte, de los órdenes afectados por el proceso revolucionario. Hay pérdidas irreparables y otras que lo son menos, en cualquier caso conviene hacer un balance minucioso de las fuerzas sociales, para no recetar remedios contraproducentes o innocuos.

LA IGLESIA CATÓLICA

España es católica y lo es en la raíz misma de su ser social. La Iglesia formó la inteligencia y la voluntad española, y cuando esa inteligencia y esa voluntad lanzó sus mejores hijos en la empresa de la reconquista, selló para siempre el carácter de España. Una faena política llevada contra la fe destruiría la nación por su base y, aunque tuviera

éxito, daría nacimiento a una sociedad distinta. Para Vázquez de Mella la nota típicamente española habría desaparecido de la sinfonía de la historia.

Las ideologías modernas, aunque no les guste, viven parasitariamente de la religión que procuran sustituir, con todo y por mucho empeño que pongan, nunca logran perfectamente su objetivo, porque afectan la inteligencia y la voluntad en sus dimensiones más superficiales. La fe religiosa modifica toda la actitud interior del hombre, porque eleva la inteligencia a un nivel sobrenatural de la participación con Dios y afianza la voluntad en un concreto amor al absoluto. La voluntad impregnada de caridad cristiana, organiza la familia, el pueblo, la región y el orden político, desarrolla la plenitud de la vida interior y coloca la presencia del Ser Divino en los actos más profundos del hombre.

Una ideología es una planificación ideal ofrecida a la acción constructiva del hombre. Se dirime en el ámbito de la *póiesis* y aunque Marx llamó "praxis" a la acción revolucionaria, lo hizo pensando en la realización de una obra de carácter técnico y no moral. La religión salva el aspecto teórico del orden físico y metafísico y concede al hombre la posibilidad de realizar un orden práctico sometido a la Gracia. La ideología destruye toda referencia a un orden objetivo y le ofrece al hombre la perspectiva utópica de construir todo el universo sobre la arcilla de una realidad reducida a pura potencia.

La fe es el alma invisible de la patria y cuando todas las instituciones fueron bañadas en el Jordán de la Gracia "se creó esa maravilla prodigiosa de la familia cristiana; se creó el municipio que no conoció Roma, a semejanza de la parroquia; y a semejanza de los concilios en la jerarquía eclesiástica se levantaron las cortes, y a semejanza de éstas se da nuevo impulso a las clases; y así se eleva aquel vasto edificio, roto primero por la protesta luterana, deshecho después por la Revolución Fran-

cesa, y de cuyos restos ha dicho Renán, al echar una mirada triste sobre la sociedad contemporánea, que vivimos todavía del perfume de aquel frasco vacío; pero al fin reconocía que el único perfume, si quedaba alguno, era el que había recibido de los labios de su madre en el seno de una sociedad cristiana que él aborrecía y trataba de destruir".

Para ilustrar con una imagen la importancia de la obra de la Iglesia en España, Vázquez de Mella nos invita a borrar mentalmente todo lo que en España es obra del cristianismo y si después de este ejercicio nos queda algo por apreciar, debe ser muy poco comparado con lo hecho por la Iglesia.

PATRIA Y TRADICIÓN

Mella trabajó sobre la idea de patria en un artículo que aparece en el tomo IV de sus *Obras Completas*. Era su tema entrañable y puso su empeño en discriminar con rigor todos los aspectos contenidos en la noción. Como español pretendía dejar asentado el valor positivo del patriotismo y como cristiano apartar su pensamiento de todo jacobinismo.

Distingue nación y patria sin atender al significado etimológico de los términos, para él la nación es algo objetivo y se expresa en los hechos de una empresa común. La patria es sentimiento y manifiesta la solidaridad del ánimo con la empresa nacional.

"La conciencia de esa gran comunidad moral e histórica (la nación) puede ser directa o refleja, clara o confusa, según la capacidad o el estado de concordia o escisión mental dominante; el sentimiento puede ser difuso o débil, o acentuado o enérgico; pero se precisa que los dos existan de alguna manera, que sea conocida y sentida la unidad

común, para que la patria no haya quedado reducida a un nombre vacío."

El patriotismo es amor y está dominado por su fuerte relación con lo concreto. La ley del arraigo quiere que se encarne en lo más cercano. Mal se puede amar el municipio si no se ama la familia: no se ama lo que no se conoce y se ama menos lo que se conoce menos.

"Por esa razón –afirma Mella– la jerarquía impera en el amor patrio, y sus círculos concéntricos se van dilatando, desde la familia al pueblo o municipio nativo, de allí a la comarca, de ésta a la región, hasta llegar a la nación."

No se detiene allí el amor, pero se hace más difuso y sólo puede echar raíces en aquellos a quienes un conocimiento egregio ilumina sobre una más vasta realidad social.

La nación como empresa política y misional es resultado de una voluntad, esclarecida por un saber preciso de los grandes propósitos de la fe universal. El patriotismo nacional es, en esta perspectiva, eminentemente aristocrático y privilegio de una nobleza, en el sentido espiritual de la palabra.

El amor al suelo natal es un sentimiento espontáneo y puede dar nacimiento a un apego cerril al terruño, capaz de cerrar el alma para la concepción de una empresa nacional ecuménica. Pero, advierte Mella, no puede faltar. Es un elemento indispensable para el desarrollo concreto de la personalidad, sin él se carece de aquellas raíces que confieren al hombre ubicación histórica y terrenal, porque pertenece al ámbito natural de la persona.

Las comunidades orgánicas: familia, municipio, comarca, profesión y religión, no se disuelven en la catolicidad de la Iglesia como en el ácido corrosivo de las ideologías internacionales. La religión cristiana los contiene en sentido integrador y eminente, perfeccionando intrínsecamente su naturaleza, hasta

hacerlas partícipes de la misión redentora de la Iglesia de Cristo.

"¿Cómo puede la patria llegar a salir de los linderos consejiles, a dilatarse por la comarca y la región y extenderse a la nacionalidad entera? Únicamente por la relación religiosa, la primera de todas y la más extensa, porque abarca, con el dogma, la moral y el culto, al hombre entero, en su espíritu y en su cuerpo, individual y socialmente; pues no hay un acto, de la vida privada y de la pública que, ordenado, permitido o prohibido, no caiga, lo mismo que el fin de todas las instituciones, bajo los dominios de su ley. Y siendo la relación más grande y la que penetra las fundamentales del orden natural, las de familia, de propiedad y de autoridad, es la más íntima, la que sirve de norma a la conciencia, que llega hasta lo más hondo del corazón."

Un orador no podía decirlo mejor, ni señalar con mayor precisión la necesidad de fundar la autoridad en la vida íntima, para no convertir la adhesión al orden nacional en huecas zalamerías. La revolución ha apartado al hombre de Dios y ha dejado vacío el trono de su potestad en el alma. Cuando intente reconstruir la sociedad sobre la base de un poder exclusivamente externo, creará la más dura tiranía policial conocida por la historia. Es una idea de Donoso, que Mella hace suya y desarrolla en distintas ocasiones con trazos certeros.

"La unidad espiritual –afirma–, atando los hombres interiormente y por lo más íntimo: la conciencia y el sentimiento, los tenía sujetos al orden en lo esencial, por ello servía de base a toda variedad original y fecunda, y aflojaba los lazos externos del poder, sin temor de que la sociedad se disgregase . . . La unidad interior y la exterior están en razón inversa, cuanto más fuerte es el vínculo interior, más flojo es el exterior; cuanto más fuerte es el exterior, más débil el interno. A mayor unidad en

las conciencias, mayor descentralización en la sociedad; a mayor separación, centralismo mayor."

El individualismo liberal desliga al hombre de su vinculación solidaria con Dios; el colectivismo socialista sustituye estos lazos con la reglamentación puramente exterior de una policía modelo al servicio de la Organización asentada en el gobierno.

LA REVOLUCIÓN

Para Vázquez de Mella el proceso revolucionario comienza con la Reforma Protestante y se caracteriza, fundamentalmente, por ser un movimiento de secularización de los contenidos dogmáticos. Secularizar un bien destinado al culto, es ponerlo al servicio de una actividad profana. Secularizar un principio espiritual de la fe, es dar una interpretación natural y exclusivamente humana de un misterio divino y sobrenatural por antonomasia.

La revolución hace gala de un naturalismo desprendido de toda vinculación teológica, sin tener conciencia de la estrecha relación que guarda con los antiguos dogmas cristianos. Sería históricamente imposible explicar el salvacionismo de las modernas doctrinas sociales, si no fueran transposiciones profanas de una *esjatología* impregnada de fe redentora. Las ideas cristianas han formado, en su fundamento más profundo, la conciencia del hombre occidental, cuando éste se desprende de sus compromisos con la fe, guarda en el fondo de su dispositivo moral un sesgo mesiánico, soteriológico y redentor, capaz de impregnar sus ideas políticas más laicistas.

La reforma dio el primer paso decisivo al predicar la libertad individual para examinar y determinar el contenido de la fe. El cambio, para decirlo en el lenguaje de la época, tenía la apariencia de una conquista positiva, pero traía como inmediata

consecuencia la pérdida del carácter comunitario de la Iglesia, fundado en la naturaleza social del hombre. La disociación de la conciencia individual en materia religiosa, anunciaba el individualismo político, posteriormente predicado por los liberales.

La Reforma tuvo su expresión más violenta y consecuente en los países del norte de Europa. España, fiel a los principios que le dieron vida y vigor político, confirmó su vocación misional al convertirse en denodada defensora de la unidad de la fe y capitana del movimiento contrarreformador.

A la Reforma protestante sucedió el liberalismo y aunque el pueblo español resistió el contagio de esta nueva ola revolucionaria, no sucedió lo mismo con las clases ilustradas.

Para Vázquez de Mella, el liberalismo es el error político por antonomasia, porque niega al hombre su relación con el absoluto. Al destruir toda vinculación religiosa, deshace el principio de autoridad.

El pensamiento político de Mella, se mueve en el contexto de una estructura social orgánica y federativa. La aspiración implícita del liberalismo es absorber las sociedades naturales en una organización burocrática del Estado. Padre de la anarquía revolucionaria, no tiene más remedio que desembocar en un régimen totalitario.

El liberalismo sostiene la licitud de toda opinión política, porque se declara neutral en materia religiosa, moral y social. Acéfalo en los niveles fundamentales de la realidad, queda incapacitado para defender el orden frente a las agresiones ideológicas contra la religión, la moral y la sociedad. La fidelidad a sus principios le impide defender con fundamentos su propia posición liberal, pues, por definición, carece de reglas para declarar válidas a ciertas ideas e ilícitas a otras.

"Si existe la regla, hay un límite para la libertad individual y para el poder público que no puede traspasar, y entonces es falsa la ilimitación jurídica

de esas libertades en el orden doctrinal, que era precisamente la tesis del liberalismo."

Uno de los principios liberales más agitados por los tilingos del mundo entero, era el de la libertad de pensamiento. Contra él se lanza Vázquez con todo el peso de su lógica. Declarar libre el pensamiento es suponerlo desligado de su necesaria vinculación con lo real. ¿Podemos pensar libremente en matemática, en física, en química o en astronomía? La pregunta no tiene sentido y se echa de ver fácilmente que la tesis liberal se reserva para la religión, la moral y la política. La razón no es tan sencilla, pero basta pensar, con alguna pertinencia, para descubrir el carácter poético que asignaba el liberalismo a esos tres órdenes del obrar humano.

Sin lugar a dudas, los ingleses tienen la paternidad práctica del liberalismo, pero será necesario el advenimiento de los filósofos alemanes del siglo XVIII y comienzos del XIX para que la ideología liberal logre su plenitud conceptual. En ella, el universo entero adquirirá la plasticidad necesaria, para convertirse en materia modificable bajo el influjo de la acción humana.

Vázquez no penetró en estas honduras con cautelas de filósofo, se limitó a señalar los errores más visibles del liberalismo y las consecuencias prácticas de sus falacias.

La primera de esas consecuencias es la divinización del Estado, instrumento colectivo de la acción humana y único adecuado para imponer al mundo las modificaciones y los cambios soñados por los demiurgos de la revolución. La religión del Estado tiene que ser socialista y viene necesariamente impuesta para crear lazos de cohesión social, capaces de sustituir los vínculos interiores de la religión. Sin Dios no hay vida íntima y sin vida íntima no hay orden moral, para reemplazarlo, la organización po-

licial de la sociedad aplica los instrumentos a su alcance.

La obra revolucionaria socava los cimientos de la cristiandad y esa acción demoledora no sería del todo comprensible si detrás de ella no se movieran las poderosas organizaciones judías con todas sus fuerzas financieras. Las logias masónicas –nos dirá– son el atrio de la Sinagoga.

Vázquez era un espíritu fundamentalmente sintético y tenía una agudeza especial para dominar con una imagen intuitiva amplios panoramas de la historia. El socialismo y las internacionales financieras de los banqueros israelitas estaban para él, íntimamente ligados.

"Y judío es también, en su forma más opresora, el movimiento capitalista que, por medio de empréstitos usurarios, ha clavado su garra en la hacienda de las principales naciones. Quebrantó a los estados cristianos por un lado y saqueándolos, por otro, se va preparando aquel mundo nuevo, edificado sobre las ruinas del actual, en que dominará el judaísmo, según su nueva concepción mesiánica."

Dios ha querido que sus auténticos seguidores sean preservados, por la constante lectura del Apocalipsis, de un optimismo mundano de tipo progresista. El tono de Vázquez, cuando vaticina, toma fácilmente un tinte sombrío. Como Donoso, no puede evitar el estremecimiento que provoca en la imaginación la catástrofe histórica anunciada para el fin de los tiempos.

LAS BASES DE UNA RESTAURACIÓN

Hablar de restauración es tarea fácil, medir la posibilidad concreta de una política restauradora es faena de auténtico estadista. Vázquez de Mella no lo fue y su influencia sobre la realidad española se

limitó a la esfera de la acción espiritual. Conviene destacar, no obstante, que no fue un espíritu quimérico perdido en el sueño rosa de un retorno a formas de vida completamente perimidas. Formado en lo más recio del pensamiento tradicional creía en el primado del espíritu. Mientras exista una inteligencia española alimentada con las verdades de la fe cristiana, una restauración de los auténticos valores hispánicos es siempre posible.

Nadie puede negar la verdad de esta afirmación, por lo menos en un plano de válidas conjeturas prácticas, pero las posibilidades concretas de su realización efectiva, es harina de otro saco. Vázquez de Mella no ignoraba la tarea disolvente de la Revolución en todos los terrenos del quehacer humano, ni la fuerza terrible de la negación.

Restaurar significaba dar vigor y fuerzas a todos los cuerpos sociales intermedios corroídos en su vitalidad más profunda, por la acción constante de dos procesos aparentemente opuestos. Uno centrífugo y disolvente, toma por fundamento el espíritu rebelde e instala su poder destructor sobre el ansia de abandonar el yugo de los límites trazados por nuestra naturaleza. Su espejismo: una libertad angélica y la quimérica aspiración a un cambio capaz de provocar una transformación en nuestra condición humana. El otro es centrípeto y tiránico, crece a expensas de las sociedades orgánicas abandonadas por el movimiento liberador y cierra a los hombres en el anillo de hierro de la estatolatría.

Rotas todas las solidaridades de la vida comunitaria natural, una vida socialmente anémica busca la protección del Estado y se entrega sumisa al poder artificial, a la organización burocrática que le promete seguridad y goces.

Vio con ojos claros la consecuencia de la revolución en sus dos dimensiones, pero tenía confianza en la persistente salud de los españoles. Su atraso con respecto al resto de las naciones europeas era

un índice auspicioso de su conservada energía moral. La vida familiar seguía siendo sólida, y la fe de los creyentes, lo bastante fuerte para resistir el embate de la crítica moderna. ¿Una política que detuviera el proceso totalitario no podría, al mismo tiempo, devolver la salud a las comunidades orgánicas sacrificadas en la lucha?

Sospechaba Vázquez que el absolutismo borbónico y la monarquía liberal, lejos de haber minado la energía del sentimiento regional, la había sacado de sus quicios. La tarea restauradora consistía en reconocer los derechos negados por esos salvajes unitarios y devolver a las regiones el goce de sus fueros tradicionales.

La observación estaba bien hecha pero, ¿respondía a un diagnóstico profundo? ¿La exasperación del sentimiento regional no estaría favoreciendo esa línea de contradicciones dialécticas destinadas a destruir y no a afirmar?

No le pasó inadvertido el papel revolucionario jugado por los grandes consorcios financieros, ni dejó de ver la trampa tendida a los pies de cualquier intento restaurador. Los hombres empeñados en combatir los efectos de la revolución suelen caer fácilmente en los manejos de las derechas económicas. Suponen por ingenuidad o malicia, que el dinero es enemigo nato del socialismo y bajo la influencia de esta visión superficial del problema se entregan con alegre inconsecuencia o con culpable complicidad a una política inspirada por el capitalismo.

El sistema capitalista podrá ser un sistema económico viable, y hasta un *american way of life*, pero indudablemente no puede ser la base de un orden sociopolítico recomendable. El egoísmo es un excelente factor de producción, pero nunca un elemento de unificación satisfactorio. Cuando la política restauradora no tiene en su cabeza otra inteligencia que aquella de los que se dicen hombres de negocios, no podrá contrarrestar el avance de la re-

volución, por el contrario, le dará fundamentos morales para justificar sus críticas. La restauración pensada por los poderes financieros, no era la de Juan Vázquez de Mella. Soñó con otra cosa, pero aquí es donde su sueño comenzó a bordear los límites de la quimera y a levantar la estatua de una España que sólo vivía en eso que Osvaldo Lira llamó, con justo tino de poeta, la nostalgia de Vázquez de Mella.

XI

MAURRAS Y EL NACIONALISMO FRANCÉS

LA ACCIÓN FRANCESA

En un libro muy desigual, Ernest Nölte, autor alemán, hace un estudio de la Acción Francesa colocándola en la raíz misma del proceso fascista y expone todos los motivos inspiradores que tanto Hitler como Mussolini habrían extraído del pensamiento de Maurras. El catálogo es largo y a veces penoso en su exposición. No faltan los trucos de alta prestidigitación psicológica, donde se especula en torno del miedo y se extrae de los reflejos viscerales extrañas consecuencias para el orden del espíritu.

Eugen Weber, con menos pretensiones filosóficas, ha compuesto un extenso estudio sobre la formación y desarrollo de la Acción Francesa donde pretende un juicio objetivo fundándose, especialmente, en su carencia de inclinaciones afectivas por uno u otro lado de la barricada donde luchó el movimiento nacional francés. No sé si la ausencia de amor o de odio permite una visión más clara de los hechos políticos; la experiencia no parece confirmar el aserto

y ese dulce neutralismo lleva, a lo más, a la exaltación de una circunspecta atonía moral. Como carezco en absoluto de los reflejos que permiten la observación impasible de los negocios humanos y acuso marcada preferencia por la prioridad de ciertos valores, confieso que mi visión del problema padece las incidencias detestables de mi condición humana.

MAURRAS, EL FUNDADOR

Charles María Focio Maurras nació el día 20 de abril de 1868, en el seno de una familia de la pequeña burguesía francesa, no particularmente inclinada hacia la monarquía tradicional. Era hijo de Jean Maurras y de Marie Garnier. Los Maurras habían sido funcionarios de la República, pero bastaba escarbar un poco en sus antecedentes para descubrir al buen súbdito del rey. Un abuelo de Charles –recordará el nieto– era un fiel lector de "Los Debates" durante la Restauración. Traducido a nuestra lengua significa que el viejo era un poco legitimista, pero gracias a los buenos oficios de los publicistas monárquicos, terminó leyendo los panfletos de Lamartine y más tarde las lucubraciones revolucionarias de Proudhon.

"Tal la proclividad del siglo –escribirá Maurras–. Treinta años más tarde, mi padre caía en el engaño del Imperio Liberal. Pero, ulcerado por Sedan, se convirtió en cliente del «Bien Público» y murió en 1874 con sus esperanzas puestas en Thiers. Su hermano mayor siguió siendo orleanista intransigente. Dos hermanos menores fueron partidarios de la República exaltada, un poco rabiosa, casi comunista."

Esto en cuanto a lo más inmediato de la familia paterna. La madre procedía de una línea más monárquica. Criada en el horror a la revolución, había perseverado en una fe religiosa sin compromisos con

las ideas modernas. Como recuerdo de las persecuciones durante el terror, conservaba una pequeña campanilla con la que se celebraban las misas clandestinas. "En ellas –dirá Charles– latía el corazón de las ideas políticas legadas por mi abuela materna, muerta en Martigues antes de mi nacimiento."

Porque Martigues fue también la aldea natal de Maurras y en ella recibió, junto con las primeras letras, el gusto por la lengua provenzal recogida en los labios de la gente modesta de su pueblo. La madre le hizo hacer su catecismo y su preparación teológica fue tan buena que pese a la pérdida de la fe y los desvaríos de la juventud, nunca perdió el sello católico de su espíritu. En los últimos días de su viaje terrestre recogería totalmente la herencia materna y moriría con sus viejos dedos aferrados al rosario tradicional.

El recuerdo de la monarquía no había muerto en su pueblito provenzal cuando la figura del último heredero legítimo, Enrique V, apareció en el horizonte político de Francia, como una promesa de restauración del orden humano y el orden divino. Maurras evoca la esperanza de la buena gente, entre ellas la doméstica de su casa y sus amigas, tan monárquicas o más que la patrona.

"No os burléis, ni riáis tampoco. Se oía llegar sobre los caminos, los caballos blancos que traían al rey. Enrique Diosdado venía a restablecer el principio de autoridad de donde salen las dos fuerzas sociales: el comando y la obediencia."

A los trece años leyó *Las palabras de un creyente* de Lamennais y el verbo inflamado del abate socialista fue fuego arrojado sobre paja. Las tradiciones monárquicas ardieron como papel y un soplo de viento revolucionario entró en el corazón de Maurras. El mundo se dividió en opresores y oprimidos, todos los ricos malvados y los pobres divinamente buenos. Las revoluciones populares jalonaban los pasos del progreso y las primeras luces

de un mundo mejor se vislumbraban sobre el horizonte.

En una palabra —dirá Maurras— el Sermón de la Montaña y el Magnificat perfectamente naturalizados. Felizmente el entusiasmo sentimental duró poco y a partir de los dieciséis años, cayó en una indiferencia política casi budista.

La lectura de Taine, de Le Play, Joseph de Maistre y más tarde Augusto Comte y Renan lo curaron del panteísmo socialista y lo llevaron por la senda de un sano realismo social. Poco a poco su espíritu despejó las brumas del romanticismo y fue llevándolo a ese estado de ánimo, donde podía oír el reclamo de la herencia nacional traicionada por la revolución.

El primer principio de la sabiduría política se condensó entonces en una frase, de la que Maurras sabría sacar las más profundas consecuencias: el hombre es un heredero.

"El mendigo que come su pan negro en el rincón de una esquina se beneficia con la obra de veinte siglos: aristócrata sentado sobre los ahorros de miles de abuelos. La piedad, la verdadera piedad debida a esos desdichados y sus semejantes, presentes y futuros, es precisamente la razón que nos obliga a no olvidar, como lo hace nuestro siglo, la justa protección debida a la semilla de los fuertes."

Muchos, al leer esta frase, han pensado espontáneamente en Nietzsche. Maurras confiesa su horror por el pensador tudesco. Nada más ajeno a su sentido de la fuerza, que la dureza ególatra de ese pobre loco. Firmeza, benevolencia, rigor para consigo mismo y generosidad para con los otros, le parecían los signos vivientes de la verdadera fuerza. Un titán aislado, era una visión de soledad romántica demasiado ostentosa para tentar a este francés fundamentalmente solidario. Nada de titanismos: la herencia de los siglos recogida con la

veneración del hijo agradecido. ¿Pero cómo conservar esa herencia?

Una cosa era cierta: la charlatanería de un siglo de retórica democrática había terminado con el buen sentido en materia de acción política. No podía imaginar el régimen conveniente para Francia; descartada la democracia, la república le parecía sospechosa, pero todavía no era monárquico.

Una meditación sobre los principios del orden social llevada adelante con la penetración de su clara inteligencia, le permitirá salir de esa duda, pero la reflexión para llegar al descubrimiento del hecho nacional le permitió, al mismo tiempo, ver con limpia mirada las fuerzas disolventes que se oponían a una restauración del orden francés.

ROMANTICISMO Y REVOLUCIÓN

Para Maurras, la inteligencia francesa estaba formada esencialmente en los modelos del pensamiento clásico. Católica, sí, pero católica romana. El movimiento de ideas que ha de llevar fiebre a la imaginación y descomponer para siempre la precisión del espíritu francés nace de un cristianismo que no ha pasado por las aguas lustrales del orden romano. Originado en la mente anárquica del judío, ha impregnado la fantasía germánica enervándola con la languidez de sus sueños turbios.

"Las tradiciones helenolatinas son tan inocentes como el genio católico romano medieval. Los padres de la revolución están en Ginebra, en Wittenberg, más antiguamente en Jerusalén; provienen del espíritu judío y de las variedades de cristianismo independiente, nacidas en los desiertos orientales o en los bosques germánicos, hogares diversos de la barbarie."

Esta mezcla turbadora de *gnosis* y evangelio eterno halló su tierra prometida entre los alemanes y

los anglosajones. Las naciones más influidas por la enseñanza del Derecho Romano y la disciplina católica medieval resistieron mejor la invasión hebraica.

El gusto por la impulsividad sin luces y la voluntad sin inteligencia, había de volcarse en formas religiosas tenebrosas y asociales. El biblismo sin freno liberaba el alma de las trabas disciplinarias de la Iglesia y la entregaba al goce de una libertad sin barreras. Se retornaba al antro de la conciencia aislada.

Montesquieu y Voltaire estuvieron en el comienzo de este proceso de disolución del espíritu francés. En Inglaterra se contagiaron con los virus del pensamiento judeogermánico y, pese a que siguieron escribiendo una lengua de férrea organización sintáctica, sus ideas están llenas de anarquía y confusa rebelión. Del naufragio total no sólo los salvaba el buen estilo, un cierto saber y la persistencia de una inteligencia atinada, sino también una indudable aptitud para apreciar la belleza, un gusto innato que suponía siglos de orden francés. "¡Pero el miserable Rousseau!"

Maurras no se cansaba de evocar con ira la figura siniestra del demagogo ginebrino: vagabundo desdichado, traía de sus andanzas de muchacho perdido todas las taras acumuladas en encuentros deshonestos. Formado en la calle y en la práctica de oficios viles, incluidos los de lacayo, parásito y mantenido, su turbia sensibilidad era incapaz de aceptar la verdad y sus razonamientos "concuerdan con la cadencia de sus quejas y encontramos en él, en dosis parejas, el criminal, el salvaje y el simple chiflado".

Maurras ve en Rousseau al pionero de los ignorantes en situación de enseñar. Cocteau veía como una pesadilla cercana el momento en que los imbéciles tomaran la pluma y se pusieran a escribir; el democratismo revolucionario había echado las bases

morales de esta pesadilla, cuando la tarea de instruir dejó de estar en las manos de los más altos representantes del espíritu y se convirtió en la faena de propagar el caos de las pasiones; cualquier plumífero con un mensaje psicopático en el fondo de sus instintos turbados, se sintió llamado a enseñar. La libertad de transmitir los conflictos morales y convertirlos en modelo de auténtica humanidad, tomó plaza definitiva en la literatura merced al arte y la persistencia de Rousseau.

Fue también el santo patrono del exhibicionismo literario, porque las causas vivientes de la revolución en las letras son las de la revolución política: "La primera revolución hizo fermentar el romanticismo y éste inspiró otras revoluciones."

Maurras ve la prueba de esta verdad, en la veracidad del proceso inverso: la crítica del romanticismo iniciada por Moréas en la Escuela Romana, pronto se convirtió en crítica de la revolución: "la decadencia de las letras inclinaba a admitir la decadencia de la patria, la buena técnica renaciente inspiraba otras restauraciones que aquellas de la lengua y el arte".

Maurras, formado en el culto de la palabra poética, se asombró al descubrir la profunda analogía entre la obra de arte y la faena política. Gobernar es disponer armoniosamente los cuerpos y grupos sociales, unir sus fuerzas mediante leyes tutelares y hacerlas servir en un trabajo fructuoso, justo, equilibrado. La revolución comienza con un cheque en blanco tendido a favor del individualismo y termina con un cerco policial para impedir la desbandada.

"La razón prevé el rebajamiento de la vida cuando el desenfreno individual se vea patrocinado por el Estado en su fúnebre libertad de pensar y vivir para sí mismo. La posteridad pagará verificando este motivado pronóstico. En un nivel vecino, la inteligencia crítica habrá discutido las ambiciones de la libertad romántica y la historia literaria reconocerá

los malos efectos sobre el poeta y sobre su obra: sometimiento y descomposición."

Para combatir las consecuencias de la revolución no basta rectificar la inteligencia, es menester hacerla coincidir con la realidad. Burke reprochaba a los revolucionarios franceses su abstractismo y les oponía el peso concreto de las realidades naturales.

Las ideas y la realidad no son incompatibles —dirá Maurras—; un verdadero conocimiento no deja de serlo porque exija una expresión abstracta. No se trata de condenar las ideas revolucionarias porque asumen una modalidad connatural a nuestro modo de conocer. Son condenables porque son falsas. El abstractismo revolucionario reside en su marcada preferencia por legislar al hombre en general, en vez de ceñir su interés al hombre condicionado por todos los elementos de su situación histórica y nacional concretas.

"Lo que dijimos se ha cumplido y la catástrofe está a la vista. La legalidad revolucionaria ha despoblado la familia, la centralización revolucionaria ha matado la vida local, el régimen electivo ha inflado y quebrado al Estado."

No es menos siniestra la influencia de los falsos principios sostenidos por la revolución y escritos como lemas indiscutibles en todas las paredes de Francia. Las leyes naturales y espirituales del antiguo orden de la convivencia francesa destruidos en nombre de la libertad. La igualdad dio el poder a los grupos capaces de atraerse la simpatía de los elementos inferiores de la sociedad, que son al mismo tiempo los menos productivos y los más voraces consumidores.

"Desanimado, si es emprendedor, por las fiscalizaciones de la administración, representante legal del gran número. Por el contrario, si es débil y rutinario la administración lo alienta con favores destinados a sostener su pereza. Nuestro francés se resigna a ser un parásito de oficina. De esta ma-

nera desfallece y se extingue una actividad nacional, porque los individuos no son ayudados a convertirse en personas y las personas retroceden hasta convertirse en miembros de un tropel."

El principio de fraternidad, desposeído de todo fundamento sobrenatural tiende a convertirse en la voz de orden de un rebaño cosmopolita e indistinto. Mientras se sueña con una hermandad sin fronteras, se lucha frenéticamente en el interior de cada país, por destruir el orden de las jerarquías impuestas naturalmente por las exigencias del diario vivir.

EL PORVENIR DE LA INTELIGENCIA Y EL DINERO

L'Avenir de l'intelligence apareció en la colección "Minerve" editada por Albert Fontemoing en el año 1905. En el "Prefacio" advierte Maurras contra la tentación de aquellos que pretenden prever el futuro.

Es una enfermedad del sentimiento --nos dice—, la hemos recibido de nuestras madres con las inquietudes que les inspiraba nuestra vida. El porvenir es temor o esperanza, pero se puede temer con motivos y esperar contra todo conocimiento de las circunstancias.

El gusto por la acumulación de dinero nace de esta misma incertidumbre y si hoy vivimos bajo su influencia omnipresente, lo debemos esencialmente a la pérdida de nuestro vigor espiritual.

"Este oro es sin duda una representación de la fuerza, pero desprovista de la firma del fuerte. Se puede asesinar al poderoso que abusa: el oro escapa a la designación y a la venganza. Tenue y volátil, es impersonal. Su reino es indiferentemente el de un amigo o el de un enemigo, el de un nacional o el de un extranjero. Sirve igualmente, sin que nada lo traicione, Berlín, París, Jerusalén. Esta do-

minación, la más absoluta, la menos responsable de todas, es sin embargo aquella que prevalece en los países que se declaran más avanzados. En América comienza a pesar sobre la religión. Europa escapa si se coloca bajo la tutela del poder político, si éste se funda sobre la sangre.

El catolicismo y la monarquía son los únicos poderes que pueden resistir al dinero, pero cuando un concordato encadena la Iglesia al Estado y éste se encuentra ligado a las finanzas, las finanzas hacen sentir su influencia sobre la Iglesia a través del Estado. Una sincera inteligencia no puede ver debilitarse al catolicismo sin advertir que con él se debilita la inteligencia misma. El dinero es la baja espiritualidad del mundo, él reina hoy sobre los financieros y los príncipes de este mundo. Maurras nota que felizmente la sangre y el oro luchan entre ellos. A la inteligencia le queda el privilegio de poder elegir. ¿Lo conservará siempre?

Maurras dudaba, pero creyó conveniente instar a la inteligencia a tomar partido por el rey contra el usurero, por la espada contra la finanza:

"El interés del hombre que piensa, quizá sea tener mucho dinero, pero el interés del pensamiento es adherirse a una patria libre, tal como puede mantenerla la virtud hereditaria de la sangre."

Cuando se observa la enorme cantidad de material impreso, se puede ceder a la fácil tentación de creer en la omnipotencia de la inteligencia. Los letrados mismos caen en la ilusión inducidos por el espejismo de los libros. En el siglo XVI las letras fueron un adorno. Intérpretes del amor y aguijones del placer, hacían compañía al noble campesino y distraían al hombre de estado. Dejaba la política y la teología para aquellos que la tenían por oficio y se dedicaba libremente a ser una distracción.

El siglo XVIII sufrió una verdadera inflación literaria y los escritores pasaron a ser directores de conciencia. La inteligencia del siglo, más crítica

que creadora, se dedicó a satirizar los usos y las costumbres de la época con el beneplácito de todos los beneficiarios del Antiguo Régimen. La medida de esta situación la daba el éxito de Juan Jacobo Rousseau.

"Es necesario recordar sus modales, sus gustos y taras personales, para considerar con asombro que haya tenido el poder espiritual de su tiempo; que un pueblo tributario de nuestras costumbres francesas, el pobre pueblo de Polonia, le haya pedido redactar para su uso una constitución, esto lo dice todo."

La reyecía de Voltaire y la de los autores de la Enciclopedia, establecieron durante casi cuarenta años la dictadura general del escrito. La letra impresa usurpó el nombre de la razón y fue la verdadera sucesora de los Borbones. Vanamente se ha pretendido negar la influencia de las ideas propagadas por los escritores del siglo XVIII en el estallido de la revolución. Napoleón mismo, como legislador y soberano, es el prototipo del ideólogo, el hombre de letras coronado. Su verdadera talla hay que buscarla en la guerra, en esa tarea el ideólogo fue eclipsado por el general.

Durante el siglo XIX la literatura sigue la línea subversiva iniciada en el siglo precedente, pero la industria de la letra impresa comienza a surgir y a imponer sus propios principios.

Los intereses del comercio literario van de par con sus efectos disolventes. El mercado pedía una literatura subversiva, en estrecha connivencia con los deseos populares. El editor procuraba servir a sus clientes.

"Las letras románticas atacaban las leyes o el Estado, la disciplina pública o privada, la patria, la familia y la propiedad. Una condición casi única de su éxito fue la complacencia que produjo en la oposición su faena en favor de la anarquía."

El talento era aceptado por lo que tenía de sub-

versivo y mientras Francia sufría la conquista de las finanzas judías, la inteligencia alentaba su obra destructiva. Todo lo opuesto al dominio del dinero sin patria: estructuras familiares, disciplina, tradición, fortunas locales, son combatidas por la inteligencia. Las finanzas apoyan su combate y allí donde el escritor se cree un escogido por el dinero y cree mandar, en verdad, obedece con perruna sumisión.

Pero la riqueza tiene su propia ley y cuando la literatura se industrializa, la ley de la riqueza la somete. El *best seller* será la obra reclamada de acuerdo con la demanda de un público lector cada día más amplio y ávido de ver en letras impresas, sus propios deseos reflejados.

El escritor no puede eludir la influencia del poder financiero a través de sus "diarios", de alienación en alienación, termina en la venta entera de su talento para conformar la máquina productora de billetes. De este modo la inteligencia se convierte en sierva de la plutocracia. El público es rey en apariencias, pero el verdadero rey es quien forma el gusto del público.

¿Lo forma el escritor o el grupo financiero que dirige la opinión y la tuerce según sus propias necesidades?

Existe una fuerte tendencia a creer en la venalidad del escritor. La cosa no es tan simple. La entrega de la inteligencia a la influencia del oro es muy compleja y a veces hace creer que quien se entrega, lo hace en un juego limpio.

"Fuerza ciega y flotante, poder indiferente, igualmente capaz de servir o destruir al Estado, la inteligencia, hacia la mitad del siglo pasado, podía ser vuelta contra el interés nacional cuando el oro extranjero lo quería."

Felicitaba a los pueblos modernos provistos de un poder político distinto del dinero y la opinión. La solución de todos los problemas de una nación

está en hallar un poder en estas condiciones. Maurras comprendía que la tarea no era nada fácil.

"La religión es, en efecto, el primero de los poderes que puede oponerse a la plutocracia, y especialmente una religión tan fuertemente estructurada como el catolicismo. Erigida en función del Estado, pierde en gran parte su independencia y, si el dinero es dueño del Estado, pierde también su franqueza frente al poder del dinero. En estas condiciones el poder material triunfa sin control sobre su principal antagonista."

Conozco –escribirá Maurras– la respuesta de los anarquistas. Destruida la influencia plutocrática, la libertad de la inteligencia florecerá en plena autonomía. Las finanzas han conquistado la complicidad de los grupos revolucionarios y lanzándolos a la destrucción de los poderes espirituales todavía de pie, o de los grupos financieros con arraigo, los hace partícipes gratuitos de sus propósitos más firmes. La prensa en los países llamados capitalistas, es esclava de las finanzas y en los socialistas, de la comandita que maneja el gobierno.

LOS PRINCIPIOS DEL ORDEN

Una nación es tanto más rica en bienes culturales, cuanto más compleja y desigual la constitución de su sociedad. La idea de orden tiene, en la mente de Maurras, un cuño definitivamente clásico. No hay orden sin un preciso sistema de prioridades:

"Ninguna civilización, ninguna sociedad hubiera nacido de la igualdad." Los hombres, irrevocablemente condenados a no tener nada que intercambiar, hubieran permanecido en un estado de completa animalidad o en la complacencia cerrada de una espiritualidad perfecta.

Maurras retoma el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás en un contexto finamente marcado

por la controversia con la crítica moderna y desarrolla su idea sobre la jerarquía del orden social.

La sociedad nace de la inteligencia y se funda sobre la amistad, hasta las guerras rinden homenaje al reconocimiento del hombre por el valor humano. "Ha sido excepcional que el grupo victorioso masacrara a los vencidos para comerlos o satisfacer la venganza. Las mujeres son generalmente reservadas, las más jóvenes como esposas o concubinas, las más viejas para los oficios domésticos... Si la masacre es cosa rara, la reducción a la esclavitud es un hecho tan general que Bossuet mismo lo ha considerado con respeto: ningún hecho puede marcar mejor el precio inmenso que el bárbaro concede al ser, a la vida, al trabajo del hermano encadenado."

Son palabras sugeridas por la antigua sabiduría de su raza solar, nada de reclamos histéricos en nombre de una justicia ideal. La simple constatación de un hecho, aparentemente malvado, pero lleno con el reconocimiento implícito del valor del hombre.

"Mediando algunas precauciones indispensables tomadas contra un eventual retorno de tus fuerzas y contra el recuerdo de tu libertad, te trataré bien para que tu trabajo inestimable me sostenga y para que se convierta en una fuerza y sea inscripto entre mis mejores bienes. Esto me obliga a garantizarte la existencia y además la subsistencia y todos los otros bienes compatibles con los míos."

La sociedad es un sistema sólido de amistades compatibles. La fuerza es útil cuando está sometida a la autoridad inteligente, por sí sola no puede crear las condiciones de una integración duradera.

"Una comunidad subsiste, cuando entre sus miembros las causas de amistad y unión son superiores a las de enemistad y división."

Si se reprocha a la cohesión íntima de un pueblo su carácter exclusivo y, en cierto modo, su aptitud potencial para desatar la guerra contra el extranje-

ro, deben recordarse siempre los beneficios de la paz lograda en el interior. Nada más cruel y costoso que una guerra civil.

La paz social es resultado de un esfuerzo inteligente, de un poder guiado por la razón. La palabra civilización con todo lo que implica de actividad creadora acumulada por numerosas generaciones, denota maravillosamente la obra de la amistad en la plenitud de su sentido.

"Se sigue de aquí que la civilización tiene dos soportes. Ante todo es un capital e inmediatamente un capital transmitido. Capital y tradición, dos términos inseparables de la idea de civilización."

Inútil señalar la proyección espiritual dada por Maurras a la palabra capital. En su vasta acepción entra el trabajo material realizado por los hombres en su constante actividad sobre la naturaleza física. Pero esta labor refluye sobre el hombre mismo, lo perfecciona como la obra y el instrumento perfeccionan al obrero. La mutua relación transformadora de hombre, obra e instrumento, integra la economía de este capital viviente en el seno de una civilización.

El hombre es un heredero —insistirá Maurras— y condensará en esta afirmación todo lo que el civilizado debe a la sociedad donde vive. Cuando el resentimiento, buscando apoyo en una idea abstracta de justicia se vuelva contra la obra de los siglos y oponga a lo ya hecho, el proyecto de aquello que debe hacerse según su programa ideal, la negación de herencia civilizadora aparecerá como la suprema expresión de la sabiduría. ¿Podemos olvidar nuestra heredad grecorromana y hasta nuestra deuda con el Occidente cristiano bajo el pretexto de un cambio superador que nos exime de recoger ese capital?

"A pesar de la revolución, continuación cruelmente lograda de la reforma, a pesar del romanticismo, su consecuencia literaria, filosófica y moral,

se puede todavía sostener que la civilización conserva, en este país de Francia, restos bastante bellos."

El dogma revolucionario de la igualdad ignora las aptitudes existenciales capaces de fundar fecundas desigualdades y no toma en cuenta el carácter protector que tienen éstas en el desarrollo del hombre. La desigualdad es un hecho y también una necesidad. Sin desigualdad no puede haber unidad de orden y por ende tampoco sociedad. ¿Qué sería del recién nacido sin personas grandes que lo protejan?

"La desigualdad de los valores, la diversidad de los talentos son complementos que permiten y favorecen el ejercicio de funciones siempre más ricas y poderosas."

Maurras va más allá: no sólo reconoce fecundidad a las diversidades del talento, sino también a las diferencias fundadas en la posesión de bienes.

"Aquel que por amor a la igualdad suprime la transmisión normal de los bienes que no hayan sido devorados en una generación, suprime también una de las fuentes de esta preciosa concentración; suprime al mismo tiempo lo que compone y prolonga capitales morales todavía más preciosos. Medios de educación desaparecen: el sostenimiento de costumbres, su elegancia, su perfección, su fineza. ¡Bárbaro y triste sistema donde todo se reduce a la medida de una vida de hombre o mujer! ¿Se piensa terminar con injustos privilegios personales? ¿Se cree empobrecer algunas clases colmadas? En realidad se despoja a toda la sociedad. Una feliz sucesión de napas de influencias superpuestas derramaba un bien del que participaban hasta los más desheredados, levantaba el estado general del país, imponía una alta tónica de cultura y urbanidad: y se pretende hundir todo esto en una uniforme grosería."

Maurras se levanta contra el genio dialéctico del espíritu hegeliano que ve contradicciones donde

debe reinar un fecundo acuerdo de intereses. A esas clasificaciones de clases hostiles condenadas a una lucha estéril, opone el criterio de una organización vertical de las fuerzas del trabajo, en auténticas corporaciones de oficio.

Reconoce en la miseria obrera el gran mal de la época y propone, para remediarla, el acceso a propiedades de familia capaces de añadir fijeza y duración a un orden consolidado.

Los principios de una política fundada en inclinaciones normales y permanentes de nuestra naturaleza quieren una sociedad compuesta por familias, coronadas en la cúspide del poder político, por la familia real. Maurras no veía otra solución para Francia. La Dictadura le pareció un expediente temporario destinado a provocar el advenimiento del monarca.

¿Previó la posibilidad de que la revolución hubiera destruido toda aptitud para la reconstrucción de una política natural?

Si lo pensó, no lo dijo. Su división de Francia entre país real y país legal deja sospechar la existencia de un hontanar saludable, donde se podía encontrar las fuerzas para la restauración del reino.

LOS PRINCIPIOS Y LAS REALIDADES

"Una patria es un sindicato de familias compuesto por la historia y la geografía; su principio excluye el principio de la libertad de los individuos, de su igualdad, pero implica una fraternidad real, profunda, orgánica, reconocida por las leyes, verificada por las costumbres y de las cuales, en el linde de las fronteras, es el signo material."

La humanidad, concretamente, existe en la patria. Nuestra solidaridad con los hombres y nuestro amor al prójimo tiene en la frontera del país el ámbito natural para cumplirse. No se niega la posibilidad

de una alianza amistosa con otras naciones. Maurras ha respetado siempre el sistema de los pactos necesarios y reconocido el valor de los tratados internacionales, pero fiel heredero del helenismo no cree que el espacio de una auténtica organización política debe exceder los límites trazados por la historia secular de un pueblo. Francia es el prado cuadrado que cercan sus fronteras tradicionales. Ellas trazan los límites de su realidad política y fijan los jalones de su defensa militar.

La patria no se elige, se nace en ella. Desde ese preciso momento toda nuestra personalidad se nutre de sus fuerzas sociales. Se depende de la patria de muchas maneras, toda su herencia histórica gravita sobre nosotros y nos hace a su modo.

"No han comprendido –escribirá de los espíritus desviados por la influencia revolucionaria– que la amistad del hombre se llama, punto por punto, hogar común, país, provincia, nación: cada uno de estos puntos sucesivos es sólido, después del último no existe nada que sea completo, a no ser en lo espiritual donde está la única internacional que cuenta: la Iglesia de Roma."

Las naciones más que simples hechos históricos son auténticos bienes. Maurras no se cansará de repetirlo, son sistemas de amistades a través de los cuales el hombre logra la realización de una vida humana perfecta. Como no se trata de artificios fácilmente reemplazables, sino de complejas unidades de orden, las patrias no pueden negarse, sin negar con ellas una realidad única.

Esto mide la malicia de toda ideología dispuesta para generar la lucha en el seno de una nación: "Importa esencialmente hacer rechazar la fórmula de Marx por todas las buenas cabezas y los buenos corazones, porque tiene un sólido sentido: la ruptura de la más larga amistad a la que pertenecemos."

El hombre es constitutivamente histórico porque

está formado en su raíz más honda por los acontecimientos notables de su pueblo; atacar su realidad nacional es buscar su destrucción espiritual, deshacerlo como ser humano en su viviente sociabilidad.

Puestos en el corazón de esa verdad, comprendemos por qué razón Maurras consideraba criminales de lesa patria a quienes atentaban contra el espíritu de la lengua francesa. No eran simples aspavientos de esteta, la lengua es la más acabada manifestación del alma de un pueblo, corromperla en la íntima estructura de sus movimientos era un ataque directo al genio de la raza.

Una obra realmente restauradora comienza por el espíritu, pero no se puede alcanzar la adhesión de la inteligencia francesa si no se recupera el dominio egregio de su lengua. Esto explica la debilidad de Maurras por ciertos ingenios moralmente mediocres, pero hábiles ordenadores de frases como Anatole France.

Su profunda prevención contra el marxismo se nutría en la misma fuente del genio francés; no era un reflejo miserable de burgués amenazado por el despojo, ni la reacción de un creyente cristiano contra una religión profana. Era el rechazo total de su realidad humana, formada en la fidelidad a la herencia grecolatina, contra la negación anárquica de ese oscuro pensador judeogermánico.

Esta intuición central de su pensamiento le ha sugerido a Nölte la alemana ocurrencia de explicar Maurras a partir de un sentimiento de temor. Para fundamentar con buenas razones este magnífico descubrimiento, nos asegura que el miedo de Maurras no era metafísico y en un estilo que, por momentos, bordea la algarabía, sostiene que ese temor no apunta "al deslizarse del ser existente en el todo". Felizmente cita un magnífico párrafo del propio Maurras que nos permite penetrar en la lúcida serenidad de sus explicables temores.

"Pues si se requiere largo tiempo, esfuerzos metódicos y constantes, casi intenciones divinas para construir una ciudad, erigir un estado, fundar una civilización, en cambio no hay nada más fácil que destruir estas configuraciones. Unas pocas toneladas de pólvora destruyeron rápidamente la mitad del Partenón. Un grupo de microbios casi aniquiló al pueblo de Atenas; tres o cuatro ideas bajas, sistematizadas por bufones desde hace un siglo, logran convertir en inútiles mil años de historia francesa."

Descubrir la fragilidad de las instituciones humanas y poner en alerta las fuerzas defensivas para evitar su destrucción, es un temor nacido de una prudente apreciación de la realidad y de ninguna manera un miedo imbécil capaz de sumergir la inteligencia en su marea emotiva.

Explicar la obra de genio por el temor, es una hermosa manera de invertir el orden de las cosas y poner lo más noble al servicio de lo más bajo. El miedo es natural a todo hombre, pero cada uno lo siente en el nivel que tienen sus esperanzas. El ratero teme al vigilante, pero este temor no explica el ingenio puesto en sus latrocinios. Maurras temía a las ideas falsas porque podían destruir fácilmente la larga labor de una cultura, pero este noble y legítimo miedo no da cuenta de su innegable genialidad.

XII

DEL ESTETICISMO NACIONALISTA A LA POLíTICA NACIONAL ITALIANA

EL JOVEN D'ANNUNZIO

Nació en Pescara, Abruzzo, un día viernes del mes de marzo de 1863, cuando el sol entraba en el signo de Aries. En cuanto tuvo una visión poética del zodíaco se sintió signado por el mes y el día de su nacimiento: "Nel mese fecondo che da Marte si ouma".

Con la buena voluntad de los astros se conjugó el nombre augural: Gabrielle D'Annuzio, predestinándolo a ser el anunciador de un tiempo nuevo. Se le ha querido quitar la gloria de ese nombre sugerente y presa de un sentimiento mezquino se ha escrito por ahí que se llamó Gaetano Rapagnetta. El padre de Gabriel era de la familia Rapagnatta, pero adoptado por unos tíos de apellido D'Annunzio se llamó legítimamente Francesco Paolo D'Annunzio. Gabriel no robó el nombre, ni lo obtuvo por inspiración de su facundia poética. Lo llevó, con todo el peso de su predestinación, desde la cuna misma.

El sol con su signo fecundo, el nombre con su

pronóstico alegórico, el grito marcial del águila romana en el primer alborozo de la primavera y el mar, "il mare nostro", mecieron su pensamiento en los primeros pasos de la vida y llenaron su alma con el rumor heroico de su larga historia italiana. Ya hombre volvería sobre todas estas impresiones para augurar a su patria un destino mediterráneo impuesto por la gravitación del pasado.

E il mar Mediterraneo, che vaglia
le stirpi alla potenza ed alla gloria,
in ogni flutto freme la battaglia.

Las tierras del Abruzo, con su austera belleza, surgirán en sus recuerdos "sollevate fuori del tempo" y bañadas al pie de sus promontorios consagrados por los olivos, por un mar encantador y triste "sobre el que las velas de las barcas llevaban los colores del luto o de la llama".

Egocéntrico hasta un límite donde resulta difícil distinguir las partes debidas al genio o al orgullo, sus libros abundan en recuerdos, referencias sobre la propia infancia e incansables buceos para buscar, con imperturbable impudor, los signos de su grandeza futura.

"Mi fu concesso di comprendere in quella sera come io non fossi nato se non per servire la mia vita profonda e la mia veritá incommensurabile."

La confesión tiene la tranquila inverecundia de su grandiosa inmodestia. Es difícil saber si desde niño tuvo el presagio de su destino extraordinario o ya grande inventó los rasgos anticipadores de su gloria. Es perfectamente verosímil la feliz convergencia de sus presentimientos precoces y la invención retrospectiva de sus años maduros.

En 1874 el padre lo colocó en el colegio "Cicognini di Prato", donde hizo los cuatro primeros años del Gimnasio. En 1878 preparó en Pescara la li-

cencia gimnasial, que obtuvo en Chietti tres años después.

Mucho más adelante escrutará con nostalgia su rostro adolescente: "la frente sin arrugas, bajo la masa densa de los cabellos oscuros". El prefecto de disciplina del Colegio Cicognini recordaba al joven estudiante, vivaz y altivo, provisto de una tremenda voluntad para hacerse un nombre.

Con la licencia gimnasial en la mano se inscribió en la Facultad de Letras de la Universidad de Roma. La frecuentó un poco durante el primer año, luego dejó de ir a clases y dedicó todo su tiempo a la composición de sus versos y a las aventuras amorosas.

Era el camino de la pereza, la voluptuosidad y el abandono y por un momento le pareció hundirse para siempre en su blanda dulzura. Pero Gabriel sabía contenerse a tiempo y pronto las pasiones de la carne vividas en el exceso de su joven insensatez hallaron el sendero de la poesía transfiguradora y entraron de puntillas en el templo del arte.

L'anima ride li amor suoi lontani
mentre fiso rimiro il Mal gia vinto
che in quei di foco intrichi aveami spinto
come in boschi nudriti da vulcani.

Un deseo súbito de paz, de sosiego sereno y laborioso le recuerda la estudiosa infancia y Gabriel abandonó el mundo del placer y en un nuevo amor creyó hallar el puerto definitivo. Con la misma mezcla de cálculo poético y delirio sensual se casó con la pequeña duquesa María Hardouin di Gallese cuando apenas tenía veinte años. En 1884 nació Mario, el primero de sus hijos, y Gabriel expresó su alegría con el ingenuo orgullo de su juvenil paternidad.

Fueron años de amor y trabajo en el solitario retiro de Francavilla, allí encontró nuevamente el gus-

to por la disciplina y la atmósfera espiritual que siempre le permitió dar sus frutos más auténticos y profundos.

"¡Oh! El buen tiempo de Francavilla... en la pobre casa solitaria, en medio de la inmensidad de la costa vivíamos despreocupadamente. A la noche, mientras el plenilunio de octubre bañaba el mar azul, nuestro coro resonaba en la paz de los olivos, bajo el incierto parpadeo plateado de las ramas. Eran canciones de la patria..."

Todos los ingredientes de su mundo poético están ahí: el litoral con su fascinación de antigüedad y misterio, la mujer y el pensamiento de la patria como una dimensión más plena de la aventura de vivir.

Es curioso advertir la mutua reciprocidad de todos estos sentimientos y así como no podía concebir a Italia sin el condimento de una pasión erótica, no podía enamorarse sin comprometer su genio lleno de reminiscencias antiguas. Las cosas tomaban una pátina de añeja prosapia en cuanto entraban en las complejidades de su espíritu. ¿De dónde este pequeñoburgués sacó fuerzas para vivir con holgura la existencia de un príncipe del Renacimiento? Raquel Mussolini se aterraba cuando pensaba en las deudas imperiales de D'Annunzio y su sentido campesino de la economía le impedía ver la grandeza en ese despilfarro absurdo. Benito, más abierto a las excentricidades del esteticismo aristocrático de D'Annunzio, lo excusaba en gracia de su genio poético.

Dos, tres años de sosiego lo enervaban y un soplo de rabia mundana lo impulsaba a buscar nuevamente el bullicio de Roma. En la gran ciudad se dejaba envolver por el ruido de la feria y se convertía en el cronista de moda. En *Las contemplaciones de la muerte* recordará la espléndida miseria de su habitación de los "Borghese". Dormía en una enorme sala principesca con una simple cama por

todo mobiliario, un pianoforte, el yeso del torso del Belvedere "y la alegría de respirar a lo grande".

De esta segunda época de elegancia mundana, posterior al retiro conyugal de Francavilla, data su duelo famoso con Carlo Magnico y la herida recibida en plena testa, con su deplorable efecto sobre la magnífica cabellera castaña.

Dos años después, en setiembre de 1887, cumple la travesía del Adriático en el *cutter* de Adolfo de Bosis. La hazaña, en sí misma modesta, adquirió en su fantasía proporción de epopeya y fue preludio de una apasionada encuesta sobre la armada italiana. Gabriel no podía pensar en ser un poeta de envergadura nacional, si Italia no crecía junto con las exigencias de su genio: "L'Italia sará una grande potenza navale o non sará nulla".

La frase tenía la fuerza perentoria de un decreto y en ella florecía el arte de la palabra incisiva, clara y terminante como un parte militar. El *condottiero* nacía convocado por la pluma del poeta.

La acción estimulaba su fantasía y luego de prodigar energías y arriesgar la vida en la correría marítima, sintió necesidad de recogerse y se retiró a una suerte de convento abandonado, donde en una habitación inmensa y recoleta como una capilla, escribió una de las más profanas de sus obras: *Il Piacere*.

Contradicción típica de su genio: una soledad impregnada de calma religiosa, para revivir las imágenes de sus experiencias mundanas. En el sosiego, el rumor de la inspiración se convierte en asedio, los fantasmas y los sonidos de su música verbal lo obsesionan. Siente la necesidad imperiosa de escribir hasta liberarse de ellos y cuando lo logra, el silencio se hace opresivo, insostenible, con un suspiro de alivio deja la pluma y vuelve al bullicio de la aventura.

LA FAMA Y LA NOSTALGIA

En 1890 hizo el servicio militar en el Regimiento de Lanceros de Novara. Era una experiencia nueva, incompatible con el recogimiento espiritual de la tarea poética. "¿Te imaginas a Ariel de cabo?" —escribía a su amigo Morello—. "¿Piensas en lo terrible de mi situación? ¡Dieciocho meses de cuartel! El suicidio seguro."

Pero D'Annunzio no hubiera sido quien fue si su vida profunda no hubiese recogido el fruto de ese año y medio de abandono intelectual y violentos ejercicios corporales. Terminada la conscripción volvió a Roma y pasó un año entero envuelto en la atmósfera mundana de la ciudad. Su sensibilidad alerta tomaba las variadas impresiones del mundo social romano, para devolverlas hecho ritmo en las dos obras escritas en ese tiempo: *Il Giovanni episcopo* y *L'Innocente.*

Después del bullicio romano, el tumulto napolitano. La vieja ciudad portuaria lo envolvió en la nostalgia de sus viejas piedras y lo embriagó en el ardor de una de esas pasiones súbitas, con fondo de Vesubio en erupción y evocación arqueológica de grandes títulos nobiliarios. Se enamoró de la princesa María Gravina Cruyllas. No podía amar a una mujer si no estaba envuelta en el hechizo histórico de un gran nombre, su erotismo necesitaba para arder una patriótica vinculación con el pasado. Entre el amor de Gravina y la cercanía de "il mare nostro" escribió sus famosas *Odas Navales.*

Abandonó Nápoles en 1893 y nuevamente recoleto en la soledad de Francavilla escribió *Il trionfo della Morte* y *Le Virgini delle Rocce.*

Su fama poética, sus amores escandalosos con las celebridades de los salones y el arte, su desenfado estético lo rodeaban de un halo de gloria ambigua que Gabriel deseaba ennoblecer con las palmas del heroísmo. No envidiaba la muerte de Byron en

busca de un teatro bélico para un final digno y terminar atacado por la disentería entre las ruinas de Missolonghy. Aspiraba a un catafalco grandioso y solemne en medio de un duelo nacional, pero el estúpido siglo XIX se dormía en el ocaso de su plenitud burguesa, sin otro aliciente que las luchas miserables por más pan, más comida y más comodidad.

Leyó y meditó a Nietzsche, viajó por tierras griegas y escribió algo sobre el caso Wagner, impregnada su imaginación latina por la furia melancólica y desesperada del Zaratustra nórdico. Durante su viaje por la Hélade se embriagó con los versos del ciclo troyano, se prosternó ante el Hermes de Praxíteles, llevó flores al santuario de Delfos y se arrodilló sobre la tumba de los Atridas. Cargado de lecturas y reminiscencias homéricas, revivió en la nostalgia de la erudición poética la fuerza lírica de la civilización mediterránea y cumplió con todo este ritual romántico, como si acabara de inventarlo.

Ebriedad de los sentidos, de la fantasía y la inteligencia. En ese estado espiritual descubrió la belleza de la tragedia clásica en el arte expresivo de Eleonora Duse. La conoció en Venecia y desde ese momento quedó ligado a ella con el doble lazo de la sensualidad y la admiración.

De una indiscreción sólo disculpada por el genio poético, la desnudó públicamente en su novela *Il Fuocco.* Dice la crónica de la época que Eleonora sufrió mucho por este uso impúdico de sus amores. No me atrevo a negarlo, pero entre dos exhibicionistas de alta escuela, el asunto no debe haber sido tan doloroso. La Duse era una trágica de primer orden y aprovechó la oportunidad para mezclar el arte a la vida y aparecer, durante un tiempo, como la mujer víctima del talento despiadado del amante. Era un juego estético y ambos conocían bien sus papeles.

Con ella de intérprete, el teatro de D'Annunzio

logró la belleza marmórea de un friso helénico, agitado a ratos, por las tensiones pasionales del destino trágico. Pero ni el arte, ni los amores, ni la intrepidez del pensamiento que tan bien sabía recoger el viento vivo de la historia, podían consolarlo de una sensación de fracaso. Se sentía llamado a cumplir una misión más alta, no le bastaba ser el bardo inspirado de las antiguas hazañas de su raza, quería levantar a toda Italia de su postración burguesa y lanzarla por el camino heroico de la altivez recobrada. Para esta faena no era suficiente la fuerza lírica de su verbo, se hacía necesario poner en movimiento todos los resortes de la existencia y tocar el nervio oculto de la estirpe con la palabra, el gesto y el ejemplo para lanzarla más allá de sí misma, en un impulso capaz de despertar las fuerzas terribles del pasado.

En un discurso pronunciado el 30 de agosto de 1897, señaló con frases encendidas el carácter estético político de su actividad como diputado de la extrema derecha.

"La fortuna de Italia es inseparable de la suerte de la belleza, porque ella es madre en los siglos, de los siglos plasmadores."

El poeta diputado, defensor de la propiedad porque era fuerza y conquista de los hombres sobre la realidad circundante, no se acomodaba de ningún modo a la poltronería "delle beati possidenti" ni a las largas, estériles discusiones en la Cámara. Amaba la vida, el sol, el movimiento y reclamaba de los italianos el valor para llevar aquélla a esa peligrosa plenitud donde linda con la muerte.

"En el espectáculo de hoy he visto, por una parte, muchos muertos que chillan y por otro lado, pocos hombres vivos y elocuentes, como hombre de pensamiento voy hacia la vida."

En ésta y otras declaraciones similares se ha pretendido ver la influencia de la filosofía vitalista, importada a Italia desde Alemania. Cuando uno

conoce, por haber frecuentado sin exceso las pesadas tiradas tudescas sobre la vida, se imagina mal a un hombre tan vital como D'Annunzio aprendiendo a vivir en esos mamotretos.

Fuerte, apasionado, conversador infatigable y gran corredor de polleras ante los ojos de Dios, el italiano D'Annunzio tiene muy poco de ese pobre y tembloroso Nietzsche que respiraba la nostalgia de soñados tiempos heroicos, en las modestas casas de pensión donde vivía. D'Annunzio jamás se hubiera metido en un cuchitril para jubilados y sin un céntimo en el bolsillo era muy capaz de comprar una capilla gótica, un refectorio de monasterio o un castillo para ofrecerse un marco digno de su grandeza.

PRESENTIMIENTOS Y SOLEDAD

En el canto augural para la nación elegida prevé en el silencio del pueblo italiano el advenimiento del héroe capaz de llevarlo al encuentro de su destino histórico:

"Vigila en la puerta,
recuerda y espera..."

La puerta, bajo la tutela de Jano, mira hacia atrás y hacia adelante, tiene la memoria puesta en la grandeza pasada y la esperanza en la futura. Todo el espíritu de Gabriel revive en ese símbolo romano.

Sus libros se venden, se traducen, se comentan. No es la fortuna, pero sí el momento abundante que D'Annunzio usa con la generosa indiscreción de su temperamento.

"En mi casa de Settignano encontré sin esfuerzo las costumbres y los gestos de un señor del Renacimiento, entre canes, caballos y hermosos muebles."

A esa casa la llamó, con itálica ironía, "La Capponcina" y la adornó con todas las extravagancias de su loca fantasía. Mezcla turbia de capilla y retiro galante, despedía los perfumes equívocos del incienso y la voluptuosidad. Un silencio de santuario pagano reinaba en la penumbra donde parpadeaban los cirios. Su pieza de trabajo tenía la vastedad de un aula conciliar, sobre la mesa, perteneciente a un antiguo comedor franciscano, se amontonaban las cuartillas donde cantaba sus aventuras amorosas o esculpía los versos de sus sueños paganos.

Su hijo "Gabriellino" lo recuerda recluido en el escritorio día y noche, la vida de un monje, pero visitado por mujeres favorecedoras de inspiraciones más carnales que místicas.

De "La Capponcina" salieron sus primeros *Laudi, La fiaccola sotto il moggio, Piu che l'amore, La nave, La Fedra, Il fuocco, Forse che si, forse che no, La vita di Cola*, etcétera.

Fastuoso hasta la inconsciencia no pudo mantener mucho tiempo el lujo desaforado de su mansión y en 1910 remató todo: caballos, lebreles, pichones, coches, muebles, cuadros, para satisfacer sus deudas imperiales.

Se aproximaba a los cincuenta años sin abandonar el ritmo de sus trabajos ni de sus aventuras, la edad no había puesto detrimento a la calidad de sus conquistas y siempre mantuvo el nivel social de sus preferencias, nada de burguesas sin condimento histórico: Sandra Rudini marquesa Carlotti, Amaranta condesa Mancini y otras más que la crónica de la época inmortalizó junto a su gloria.

Antes de abandonar para siempre su fastuoso retiro de "La Capponcina" volvió a ocuparse de la cuestión adriática, era el brazo amargo del "Mare Nostro". Gabriel le dedicó *La nave*, tragedia marítima inspirada en ese "amarissimo Adriatico" que envenenaba el costado oriental de Italia. La prensa

austríaca consideró la obra un ataque a su hegemonía sobre el mar y se hizo eco del indignado reclamo patriótico implícito en la tragedia danunziana. El poeta contestó con palabras que preludiaban su futura acción sobre el Fiume.

"Es claro, es obvio para todos los que en Italia siguen siendo buenos italianos, el sentido abierto y manifiesto de la alusión. La amargura del Adriático se refiere a nuestro pulmón izquierdo enfermo y que enferma perpetuamente, en su costa oriental, la vida de la moderna Italia."

Los usureros terminaron el despojo de "La Capponcina" y Gabriel se consoló pensando que la "sua vita profonda" necesitaba ese desprendimiento para recuperar, en la desnudez, una autenticidad soterrada en el fasto de la grandeza exterior.

En 1910 pasa a Francia, tiene cuarenta y siete años y sus obras son conocidas en toda Europa. En París trata a Anatole France, Maurice Barrés, Henri Berstein y Claude Debussy. Alterna con idéntico frenesí el trabajo y los amores, es amante de Helena Rubinstein y escribe para ella *El Martirio de San Sebastián.*

La Gran Guerra lo sorprende en una casa de campo cerca de Arcachon. En el páramo que rodea la finca oirá el grito augural del águila romana como un llamado del destino.

Había pasado cinco años sobre el "dorso espinoso de una duna oceánica", trabajando intensamente en numerosas obras, con el sentimiento dominante de una angustiosa expectativa. Lo rodeaba la atmósfera que tanto amó: extravagancias, amoríos, perfumes y riesgos, largas cabalgatas entre los bosques y peligrosas expediciones en una pequeña barca oceánica que llamó el "Astrolabio".

El páramo lo fascinaba y de su soledad sentía surgir y expandirse "una melodía que tal vez llenaba toda la sombra de los laureles costeños, pero que oí recién en ese momento... Era un cántico

de alas, un himno de plumas salvajes y poco a poco, bajo el salmo silvestre, se movía una música hecha de gritos y estrépitos, convertidos en notas armoniosas por no sé qué virtud de la añoranza y la poesía."

Bajo la impresión terrible de la soledad siente el rumor de los combates, sus oídos, sus narices perciben el grito y el olor de la guerra:

> "Odo nell grido della procellaria
> l'acquila marzia, e fiuto il Mare Nostro
> nel vento della landa solitaria."

Tremendo sentimiento de espera y en la punta de la sensibilidad, la certeza de un destino abierto a la aventura patriótica.

"La vida, tal como se me ofrecía, no valía la pena de ser vivida. Era como una crisálida silenciosa, pero tenía en mí la certidumbre de que esa época era sólo un paso y que en el fondo de aquel silencio, se aceleraba el ritmo formidable del destino."

El futuro estaba en la guerra y D'Annunzio presentía la intervención italiana al lado de las potencias occidentales para ventilar definitivamente sus viejas cuentas austríacas. El bombardeo de la Catedral de Reims conmueve su orgullo latino y comienza los preparativos del retorno. En 1915 se despide de sus amigos franceses y vuelve a su país para entrar en la lucha.

LA GLORIA MILITAR

El cinco de mayo del mismo año pronuncia su *Orazione per la sagra dei Mille* y días después, besando la espada de Nino Bixio, señala el rostro de su Italia y fustiga la mezquindad burguesa que la condena a ser el albergue lujoso de los turistas internacionales.

"No, nosotros no somos, no queremos ser un museo, una hostería, un horizonte pintado con azul de prusia para las lunas de mieles internacionales . . . Que el desprecio y la fuerza de Roma arrojen lejos los bancos de los vendedores y de los falsarios. Que Roma encuentre en el foro la audacia cesárea. El fuego de Vesta, romanos, lo vi ayer en los astilleros ligures. El agua de Giuturna, romanos, la vi ayer cuando manaba para templar monedas y refrescar los taladros que burilaban el ánima de nuestros cañones . . . ¡Oh juventud de Roma! creed contra todo y contra todos que Dios creó a la Victoria esclava de Roma."

Poco tiempo después Italia entra en la guerra al lado de Francia e Inglaterra y D'Annunzio expresa en una ardiente arenga el deseo de ofrecer su vida por la patria.

Tiene cincuenta y dos años, el ofrecimiento puede parecer pura retórica de escriba indefectiblemente adscripto a la propaganda de retaguardia: un uniforme de parada y los suculentos bocados de un puesto bien rentado de poeta civil. Todo auspiciaba esa situación: su fama, sus ideas, el tono animador de su prédica infatigable y la edad. Lo único disonante en esta orquestación de acomodos opíparos era eso que Gabriel llamó "la mia vita profonda e la mia veritá incommensurabile".

Hasta dónde un hombre puede ser víctima de su propia retórica es un problema difícil de resolver en abstracto. Un poeta suele decir muchas cosas y si es un simple rimador, puede prometer otras que nada tienen que ver con su alma, pero un poeta auténtico es algo distinto. Su obra es la expresión de un reclamo con raíces en las necesidades más hondas del espíritu y Gabriel D'Annunzio fue un poeta y en cada una de sus obras responde al pedido de una íntima exigencia de su sino.

"No soy y no quiero ser un puro poeta –dice en su arenga *L'Armata d'Italia*–. Al perfecto rima-

dor Teodoro de Banville le complacía confesar en el estribillo de una de sus treinta y seis admirables baladas: je ne m'entends qu'à la metrique! A mí, por lo contrario, no me interesa esta perpetua profesión de prosódico. Todas las manifestaciones de la vida y todas las manifestaciones de la inteligencia me atraen igualmente."

La guerra se había convertido en un asunto relacionado con su ser, no era un simple pretexto lírico para derrochar estrofas heroicas, era la nupcia profunda reclamada por toda su sangre, para unirse con su pueblo en la hora del sacrificio. En su *Libro ascético* había dado una definición de la patria que recogía y explicaba el sentido de su entrega: "La Patria es una constante creación, y una constante aparición y una constante dedicación. No la posee sino quien la crea, no la merece sino quien la ve, no la sirve sino quien se sacrifica."

Y añadía para uso de aquellos que no tomaron en serio la veracidad de su ofrecimiento militar:

"La Patria sabe que toda la vida he esperado esta hora . . . tengo horror al trabajo inmóvil de la pluma, de la tinta, de la carta, de todas esas cosas que han llegado a ser vanas . . . Mi vida fue siempre un juego con la muerte. La he expuesto mil veces contra las empalizadas de la campiña romana . . . sobre diversos veleros, en medio del océano aferrándome a una frágil canoa con mar picado . . . ¿Cómo es posible, a mi propósito, hablar seriamente de vida preciosa, de deber de no exponerme y de otros lugares comunes semejantes? No soy un literato a la antigua, con bonete y pantuflas."

Fuera de servicio por razones de edad, no fue movilizado con las tropas bajo bandera y por ende no cumplió una acción de guerra regular. D'Annunzio fue una suerte de francotirador que hizo una guerra variada y riesgosa. Marino en un cazatorpedos y ametralladorista en un avión. En 1916 casi perdió un ojo en un accidente aéreo, esto lo obligó

a abandonar el monóculo por un tiempo y ocultar su pupila herida bajo un negro esparadrapo. A punto de perder el ojo sano fue obligado por los médicos a guardar reposo en la más completa oscuridad. De esa penumbra dolorosa nació su *Nocturno*, diez mil cartillas escritas al tacto y en una posición que envidiaría un contorsionista.

"Escribo con los ojos cerrados –anuncia en un telegrama– pronto espero combatir con los ojos bien abiertos."

Se sabe escuchado, observado, espiado. Muchas miradas italianas están puestas sobre él con diversas intenciones, las adivina llenas de admiración, escrutadoras, pero comprende también que las hay irónicas y maliciosas. No quiere dar el espectáculo de su debilidad y llama en auxilio a todo su coraje, para eso recurre a la frase heroica, porque una vez lanzada se siente comprometido a responder con el propio pellejo.

Dado de alta por los médicos vuelve al combate y se agrega a la famosa "Brigada de los Lobos" de Toscana. En las acciones de Velibi y Faiti fue promovido al grado de capitán y recibió su segunda medalla de plata. Se engancha nuevamente en la aviación y redobla su afán por distinguirse en misiones especialmente peligrosas. Las medallas al mérito militar se suceden sin intermitencias y luego de varios vuelos sobre el suelo enemigo, es promovido al grado de mayor en acción de combate.

De esa época datan sus santo y señas, sus consignas guerreras y los gritos que enseñará a sus soldados para levantar el espíritu bélico de Italia. "No basta morir –escribía– es necesario vivir y combatir, vivir y resistir, vivir y vencer."

LA VICTORIA MUTILADA

La paz negociada por los aliados no favoreció a Italia. Los nacionalistas y no pocos socialistas habían bregado por la entrada de Italia en la guerra al lado de las potencias occidentales, ya fuere preocupación por el carácter democrático de la alianza o interés de que la reacción frente al enemigo favoreciera la causa de la siempre precaria unidad italiana, en ambos casos la decepción fue semejante y la victoria les dio la impresión de haber sido engañados. Italia quedó entre las naciones vencedoras, pero los beneficios del triunfo obtenido no pagaban los sacrificios en sangre y en bienes hechos por los italianos. La convicción de una postergación injusta en la mesa de la victoria, produjo en los movimientos políticos de la derecha nacional, el deseo de hacer valer con la espada los derechos conquistados. Gabriel D'Annunzio condensó en dos palabras la consigna del momento: "Non disarmare la victoria."

Poeta nacional, lleno de heridas y condecoraciones, había recibido del Rey la medalla de oro al valor, con la siguiente citación en la orden del día: "Sua Maestá il Re, con atto di sovrano motu propio, ha voluto concedere al Maggiore Gabrielle D'Annunzio, Comandante la Squadra (aerea) San Marco, la medaglia d'oro al valor militare, con la seguente motivazione: volontario e mutilato di guerra, durante tre anni di aspra lotta, con fede animatrice, con instancabile opera, partecipando ad audacissime imprese in terra, sul mare, nel cielo, l'alto inteletto e la tenace volontá dei propositi in armonía di pensiero e d'azione interamente dedico ai sacri ideali della patria, nella pura dignitá del dovere e del sacrificio."

La universidad de Roma le confirió la "Laurea honoris causa" en Letras. Su triunfo parecía completo: las medallas, el esparadrapo, el gesto alto y

violento de la boca sensual y desdeñosa, los aplausos, todo hablaba de un drama concluido en apoteosis.

Pero Wilson, en la conferencia de la paz, amputó la victoria italiana sobre Austria y abrió para D'Annunzio un nuevo acto del drama de su patria.

"Vittoria nostra, tu non sarai mutilata."

Era una de sus frases y con ella iniciaba, con plena conciencia de sus posibilidades, el movimiento nacional que llevaría a Mussolini al poder. El 30 de junio de 1919 publicó un artículo violento donde examinaba con rabia las amargas condiciones de paz. El 11 de setiembre del mismo año se arrojó con ardor en la aventura que culminará con la toma de Fiume para Italia.

No se puede evitar la impresión de un decorado demasiado teatral en los diversos episodios de la acción. El diálogo de D'Annunzio con el General Pittaluga en la apertura de la marcha sobre Fiume, tiene el lirismo declamatorio de un trozo de ópera.

Pittaluga sale al encuentro del héroe y pretende reducirlo a las proporciones de un simple "colonello di carabinieri".

"Cosa fa, cosa fa? Io e le truppe fuori pronto a sparare."

El héroe muestra sus medallas, apela al arsenal de sus mutilaciones y ofrece el pecho lleno de condecoraciones a los fusiles italianos del General Pittaluga.

"Lei non ha che far tirare su di me."

El General vacila, la tropa ruge de entusiasmo y rinde honores al vengador del honor italiano. Los soldados de D'Annunzio tienen abierto el camino que conduce a la victoria.

Esa misma tarde anexiona la ciudad y comienza una larga lucha contra los rábulas de la paz en la que el poeta desplegará la energía de su verbo inigualable. Su prédica no fue vana. Toda Italia sintió renacer su entusiasmo al conjuro de la pa-

labra inspirada y buscó el camino de la grandeza señalado por el bardo.

La toma del Fiume fue el comienzo de un drama lírico jugado por el poeta y el coro de sus milicianos. Había un himno a la primavera y a la juventud y un gran balcón en la casa de gobierno donde D'Annunzio, con la conciencia de hablar para Italia, jugaba con toda el alma sus magníficas escenas.

"¡A chi l'Italia!"

"¡A noi!"

Bajo el golpe seco de las armas presentadas por el coro armado, partía el himno juvenil:

"Giovinnezza, giovinnezza, primavera di belleza."

Mussolini aprovechará con gran sentido político la prédica danunziana: el entusiasmo guerrero, las magníficas consignas llenas de empuje y brevedad, el color de las camisas y el grito de las cohortes antes de entrar en pelea. Recordamos el famoso discurso llamado *L'orazioni piccola in vista del Carnaro* dirigido a los oficiales y soldados que intervinieron en la toma del Carnaro. Una obra maestra en el arte de la arenga por todos los recursos puestos en juego y donde la palabra concisa, corta, penetrante, presenta al jefe con todos los rasgos de su personalidad apasionada.

"Oficiales de todas las armas, os miro en la cara. A algunos ya los conozco, a otros los reconozco. Vuestros nombres y vuestros aspectos forman parte de mi memoria y jamás los negaré."

La arenga termina con una referencia a su estado de ánimo, a la fuerza de su decisión frente al peligro y con una exhortación al valor:

"Miradme. Es cierto, tengo fiebre. No sé si mi rostro está pálido o arrebolado. Pero ciertamente en mí arde un demonio, mi demonio. No me siento dañado por la enfermedad, más bien estimulado."

"Basta. He aquí mi estandarte azul, con las siete estrellas de la Osa, el mismo de Buccari y de Viena,

de Pola y de Cattaro. Hoy más magnético que las dos banderas."

"En la barrera de Cantrida vigilan los fusiles y las ametralladoras de las tres potencias y también de la Italia bastarda. Romperemos la barrera."

"Iré adelante: el primero."

"Oficiales de todas las armas, cada uno a la cabeza de su gente y de su máquina. Os saludo."

"Eia, carne del Carnaro."

"Alalá!"

El fascismo le debe también el saludo a la romana: el brazo derecho tendido hacia adelante y la mano abierta a la altura de la cabeza. Todo lo que en ese movimiento político hubo de poesía y entusiasmo juvenil fue inspirado por el verbo de D'Annunzio.

"IL VITTORIALE"

Gabriel D'Annunzio fue un hombre nacido para morir en un acto heroico. Su vida real terminó con la guerra y la toma del Fiume. Lo que vino después fue la reiteración académica de sus recuerdos mozos.

Envejeció en el museo de sus victorias y en el triunfo de sus predicciones. No vivió lo suficiente para asistir al sepelio de sus esperanzas políticas. La última guerra mundial le ahorró las amarguras de la derrota.

Su casa fue un relicario viviente y tuvo la ventaja de pasar los últimos años en su propio mausoleo. El gobierno italiano le otorgó al fin el título principesco que siempre mereció: Gabrielle D'Annunzio, Príncipe de Montenevoso.

El martes primero de mayo de 1938 murió súbitamente en "Il Vittoriale". De pie, como lo había pedido. En un diario íntimo había escrito estas hermosas palabras que son el más lúcido epitafio con

que puede cerrarse la vida de un hombre que no pudo, ni supo, ni quiso disimular su auténtica grandeza.

"Venite agguardare il mio viso due o tre ore dopo la mia morte . . . Allora soltanto io avró il viso che m'era destinato, inmune dagli anni, dalle fatiche dai patimenti, dagli innumerevoli eventi che forzó, forza e forzerá pur in estremo il mio disperato coraggio. Allora soltanto, sino alla terza ora, sará il mio viso la cima sovranamente effigiata dalla mia anima bella: il viso de la giovinezza sublime, de la dall'opera, di la dalla gloria."

XIII
DEL MARXISMO AL NACIONALISMO FASCISTA

EL JOVEN MUSSOLINI

Muchos son los psicólogos que han pretendido deducir el fascismo de alguna particularidad temperamental de Mussolini. La idea se apoya en un principio muy discutible, aunque cuente con la adhesión entusiasta de todos esos ingenieros del alma: un sistema político es la respuesta dada por la razón a un conflicto psíquico del autor. Jean-Paul Sartre explicará el fascismo por la homosexualidad reprimida y el R.P. Gregorio de Yurre, con hispánica facundia, lo explicará por la egolatría.

El viejo método histórico aconseja partir del contexto sociopolítico de la época y medir las ideas de un estadista por su aptitud para dar solución a los problemas concretos del momento. La metodología psicológica quiere que las cosas pasen al revés; un político fascista es un neurótico capaz de extender su problema personal a todo el país y envolverlo en los conflictos de su crisis patológica.

Este método no me atrae. Ajeno a las pasiones desatadas en pro o en contra de Mussolini, conside-

ro válido el análisis de su personalidad para explicar ciertas preferencias políticas, pero en la estimación del hombre de Estado, me atengo a las normas interpretativas de la escuela histórica.

Cuenta Mussolini en uno de sus escritos autobiográficos que nació un día domingo a las dos de la tarde. Sabemos que era hijo de Alejandro Mussolini, herrero de Dovia en el municipio de Preddapio y de Rosa Maltoni, maestra en la misma localidad.

El padre era un típico romañol, carbonario y tragafrailes. Garganta prestigiosa en el pequeño municipio, porque sabía expresar sus muchas indignaciones con fogosa pertinencia. La madre, callada y devota, mantenía su fe en la Madonna bajo la mirada socarrona del herrero y su incansable facundia.

Un matrimonio como muchos en esa tierra sacudida por las pasiones partidarias, pero donde las mujeres tienen la última palabra cuando llevan a sus maridos bajo los cipreses del cementerio y colocan sobre ellos la cruz que establece la filiación definitiva.

Por lo menos así era en la época del nacimiento de Benito, el 29 de julio de 1883.

Para sustraerlo a la sugestión de algún posible santo epónimo, el padre reforzó su estrella revolucionaria con tres nombres inspirados en la más pura ortodoxia marxista: Benito Amilcare Andrea, por Benito Juárez, Amilcare Cipriani y Andrea Costa. Por desgracia o por suerte, Benito y Andrea eran ambivalentes y pudieron haber sido usados por la madre para poner al niño bajo la protección de sus santos respectivos.

Pero espiritualmente el niño fue hijo del padre y recibió una educación en consonancia con los violentos ideales del herrero. No creo que esa enseñanza haya sido muy diferente a la de otros aldeanitos italianos. De Yurre se hace eco de algunas

rabietas infantiles para explicar el temperamento selvático de Benito y abonar la tesis de la egolatría.

Un peñascazo en la cabeza de un rival, varias trompeaduras y el disgusto por la disciplina escolar, son reacciones normales de cualquier niño sano y Benito lo era en grado sumo. Demostraba también condiciones de caudillo y un valor físico poco común. A estas condiciones del temple, añadamos la influencia de las peroratas paternas y tendremos la atmósfera que explica sus problemas disciplinarios.

No veo ninguna necesidad de meterme en intríngulis psicológicos para comprender que el hijo de un notorio militante socialista tuviera conflictos con las autoridades de un colegio de curas. No le fue mucho mejor en la Escuela Normal de Forlimpopoli donde siguió la carrera de maestro. Las prevenciones de Alejandro contra la educación burguesa bastan para explicar sus naturales problemas. Hay un hecho evidente, a los quince años ingresó en la Escuela Normal y tres años después obtuvo el título de maestro. Es un indicio de adaptación que no habla de un energúmeno carente de condiciones de sociabilidad.

EL MILITANTE SOCIALISTA

Con el título de maestro en el bolsillo salió en busca de un empleo. El régimen de adscripción al magisterio requería una serie de trámites burocráticos que Benito cumplió religiosamente. Mientras esperaba su designación como maestro, trató de conseguir un puestito de escribiente en la Municipalidad de Preddapio. La gestión resultaba poco en armonía con sus antecedentes revolucionarios, por imbéciles que fueran los partidos burgueses, tenían algunos reflejos conservadores capaces de

entrar en movimiento frente al pedido del joven socialista. El resultado negativo era obvio, no obstante, Alejandro y Benito se irritaron profundamente como si la administración del municipio tuviera la obligación de pagar con el presupuesto a sus propios detractores. Una vez en el poder, Benito no incurrirá jamás en un error de esa naturaleza y considerará absolutamente estúpido sostener la propaganda revolucionaria con dinero del Estado.

Pero el gobierno del Rey no tenía la continuidad monolítica de una política bien definida contra la revolución. En 1902 Mussolini entró a formar parte del magisterio con un puesto de maestro primario en la provincia de Rizzio. Tenía diecinueve años y el mundo le parecía un vasto escenario mal montado. Soñaba con cambiarlo todo y mientras su joven ambición jugaba con las perspectivas de las grandes transformaciones, alimentaba su inteligencia y su indignación con intensas lecturas socialistas.

Desde el comienzo de su actividad política se mostró poco favorable a las lentas reformas sociales dentro del sistema democrático. Pensaba como Sorel, uno de sus autores favoritos, que esa actitud favorecía el juego del adversario y ponía a la cabeza del movimiento revolucionario una magra comandita de aprovechados negociadores. Partidario de las soluciones violentas, se sentía con ánimo para destruir todas las estructuras de la sociedad burguesa.

El trabajo en la escuela lo sofocaba, no encontraba aire suficiente para sus fuertes pulmones y aspiraba a una tarea más acorde con sus ímpetus heroicos. Dejó el cargo y con unas pocas liras en el bolsillo partió para Suiza. En ese tiempo hizo el aprendizaje de la miseria y fue detenido por vagabundo en más de una oportunidad. Sus padecimientos no muy importantes fueron el resultado de una provocación al destino hecho con toda

la conciencia de su vigor. De cualquier modo contribuyeron a su biografía y se escalonaron favorablemente en su "curriculum" revolucionario. Años después sabrá explotarlos políticamente y extraer de ellos una modesta renta de prestigio.

En Lausana se unió al grupo de un periódico socialista llamado "L'Avenire dil Lavoratore" y alternó el oficio de periodista con diferentes empleos de jornalero. Es la hora negra del aprendizaje y donde la voluntad se templa contra el infortunio. Su suerte fue la de muchos insurrectos que luego terminaron su existencia en la redacción de un periódico burgués, amargados, llenos de odio y frustraciones. Benito era de otro talante, la adversidad lo aguja y reclama la reacción de su tremendo coraje.

Cuando examinamos las fechas de su periplo suizo advertimos que sus prisiones, sus luchas en Lausana, sus hambres y su asistencia a los cursos de Pareto han durado poco más de un año. En los primeros meses de 1905 está de vuelta en Italia, algo más delgado el duro rostro campesino y un poco más fuerte la mirada de sus ojos oscuros.

Raquel Mussolini recordará siempre el magnetismo de los ojos de Benito: "ejercían sobre todos un poder increíble que jamás supe explicarme. Muchos años después, en «Rocca delle Caminate», tuve frecuentes ocasiones de presenciar los innumerables encuentros de mi esposo con las más altas personalidades de todas las naciones. Entraban en el gran salón fingiendo una desenvoltura de la que por lo general, carecían; luego el Duce los miraba fijamente, frunciendo las cejas y los veía confusos, tropezando con la alfombra".

Y añade con cierto candor esta reflexión: "siempre he creído que quien dio muerte a Benito no pudo haberle mirado de frente. De haberlo hecho estoy segura que habría dejado caer el arma al suelo."

Pero a su regreso de Suiza no era precisamente

el Duce, apenas un joven exaltado, sin colocación segura y autor de un montón de libelos agresivos donde repetía tópicos bastante manoseados por la literatura de izquierda.

Tenía fuerza y la mirada anunciaba un carácter. En 1905 hizo el servicio militar y en ese mismo año murió Rosa Maltoni, su madre. El socialista, el incrédulo, el "Vero Erético" como firmaba sus escritos anticlericales, lloró como un niño y según cuenta Raquel, en cuantas ocasiones tenía "montaba en bicicleta y corría al cementerio para orar sobre la tumba de su madre".

Razones del corazón que la razón no tiene –diría Pascal– o misterios de un alma mucho más complicada de lo que dejaba sospechar la superficie verbal de su marxismo. Detrás de la máscara del dictador, fabricada para la acción sobre las muchedumbres, Raquel revela la existencia de un hombre conmovido por intuiciones mucho más arcaicas.

Esta digresión respecto de las actitudes religiosas de Mussolini no pretende incoar un proceso de beatificación. Tardó mucho en aceptar la Iglesia y su respeto por la Santa Sede fue más institucional que religioso. Lo perceptible, en su actitud ante la muerte, es la persistencia de un gesto antiguo, inconsciente, pero no discutido ni disimulado por su inteligencia. Frente al misterio el viejo campesino romañol doblaba las rodillas y el dirigente marxista cedía ante el hábito atávico.

Concluido su servicio militar en Verona retornó a su pueblo; la vieja casa donde pasó su infancia, llena todavía con la presencia amada de la madre, debió ser entregada a la nueva maestra del distrito.

Se hizo cargo de un puesto de maestro en Tolmezzo y durante los años 1906 y 1907 alternó la enseñanza con algunas aventuras amorosas escandalosamente comentadas por el vecindario. Se habló de indecencia y de expulsarlo del pueblo;

no es por el placer de excusarlo, pero el asunto me parece menos serio de lo que se pretende hacer creer y basta tener una idea de una aldea italiana, para comprender el escándalo que significaba una intriga amorosa entre el joven maestro y la loquita del lugar. Mussolini tenía la discutible virtud de exasperar los ánimos contra su persona en cuanto entraba en pugna con el mundo de las reglas y las convenciones.

Abandonó Tolmezzo en 1908 y consiguió un cargo de profesor de francés en un colegio privado de Oneglia, sobre la costa ligur. Había logrado una rápida licenciatura en esa lengua y sus vinculaciones socialistas hicieron el resto para conseguir el puesto. En Oneglia volvió al periodismo, y firmaba sus colaboraciones en "La Lima" con el seudónimo "giordanobrunesco" de "Vero Erético".

Época ingenua, de socialismo declamatorio y tragacuras. Los frailes colaboraban en el incendio emocional con pavores pacatos y cándidas homilías contra los predicadores herejes. Mussolini aumentaba la virulencia de sus ataques y reforzaba la algarada marxista con algunos rugidos tomados del arsenal de Nietzsche.

¿Cómo podía conciliar en su espíritu estas dos corrientes de pensamiento: Marx y Nietzsche?

El diablo lo sabrá. Por esa época predominaba el socialista, mientras el superhombre apenas asomaba la cabeza en sus preferencias sorelianas por los métodos violentos y las amenazas personales.

Oneglia no era campo de batalla propicio para Benito. Expulsado del colegio por su incontinencia verbal, aceptó una invitación de Cesare Battisti para ocupar un cargo en la redacción del diario "Il Popolo" de tendencia marxista. En Trento dirigió el semanario "L'Avenire dil Lavoratore" y fue elegido secretario del trabajo para ocuparse directamente de las cuestiones clericales.

Para no desmentir su fama se lanzó a una cam-

paña violentísima contra la Iglesia y el Ejército. Todos los "santo y señas" del conocido repertorio se encuentran en los escritos mussolinianos del período tridentino.

Al comienzo del año 1910 tomó por mujer a Raquel Guidi. Le había declarado sus intenciones precariamente matrimoniales un día antes de partir para Trento. El tono de la declaración era muy típico de él: "Cuando vuelva, serás mi mujer". Raquel consideró la orden como un cumplido pero exigió, como buena italiana, algunas amenazas complementarias, donde figuraba un revólver con una bala para ella y un tren en marcha bajo cuyas ruedas pensaba terminar sus días el despechado amante en caso de no acceder a su pedido. Chiletta se dio por satisfecha y unió su vida a la de Benito Mussolini, sin que mediara ninguna ceremonia. De esta unión sin papeles legales nació Edda, la mayor de los hijos del Duce.

"LA LOTTA DI CLASSE"

Entre los años diez y doce intensifica su actividad revolucionaria y se convierte en uno de los cabecillas del movimiento socialista italiano. Director del semanario "La Lotta di Classe" arrecia sus ataques contra el aburguesamiento del partido y se lanza contra la masonería, el parlamentarismo, el clero y la monarquía.

La guerra ítalo-turca de 1911 lo toma en pleno período antibélico. El nietzscheano pierde pie ante el marxista y se lanza con toda su alma a preparar la huelga general revolucionaria de acuerdo con los cánones típicamente sorelianos.

"Si la patria, ficción mentirosa que ha pasado a la historia, exige nuevos sacrificios de dinero y de sangre, el proletariado que sigue las directivas socialistas responderá con la huelga general. La gue-

rra entre las naciones se convertirá en una guerra entre las clases."

Ni una línea revela la originalidad del Mussolini fascista: un párrafo anodino dentro de la más pura ortodoxia roja. Su actividad política está en perfecta armonía con sus mensajes: activista decidido a combatir la guerra, habló hasta por los codos, agitó, convulsionó y fue a parar a la cárcel. Una permanencia corta, pero apta para adquirir el barniz de mártir que necesitaba.

La cárcel lo maduró mucho, desde su encierro vio a los dirigentes socialistas en opíparas camándulas con el mundo oficial y esta experiencia dio a sus escritos un tono particular. El fervor negativo cede paso a un deseo más noble de sacrificio. Todavía Sorel, pero asumido con cierta originalidad: "Ahora que el socialismo se está convirtiendo en un negocio..., yo no lo entiendo. Vivo en otra atmósfera, soy ciudadano de otra época... Ha habido una época en que el socialismo significaba desinterés, fe, sacrificio, heroísmo."

La tormenta truena sobre el cielo de Europa. En Francia, un hombrecito barbudo, proveniente del socialismo ha hecho la peregrinación a Chartres y ha descubierto en los campos de la Beauce, la vieja Francia cristiana de Santa Genoveva y Santa Juana y escribe palabras parecidas a las de Mussolini en su revista "Les Cahiers de la Quinzaine". Benito lo había leído y pareció aceptar la distinción hecha por Charles Peguy entre política y mística. La común dependencia de Sorel y Bergson los hacía comulgar en un clima espiritual semejante. La proximidad de la guerra le hará pensar que ha llegado la hora de la verdad y de preparar el espíritu para entrar en la tempestad con todas las fuerzas del alma.

LA GUERRA

Designado director del periódico socialista "Avanti", Mussolini se convirtió en la figura más importante del partido. Sus escritos de la época señalan un cambio que no pasó inadvertido a sus correligionarios. Insisten especialmente en el desinterés y el sacrificio y se muestran ostensiblemente partidarios de una acción minoritaria. La masa es vista desde una perspectiva aristocratizante anunciadora de cambios poco tranquilizadores para los viejos marxistas.

¿Qué cosa podían pensar los antiguos internacionalistas tragafrailes y antimilitaristas de frases como éstas?: "El partido es una organización de soldados, de guerreros, no de filósofos ni de ideólogos, y, por consiguiente, como guerreros no se puede marchar en un ejército y contemporáneamente en otro del que somos adversarios".

Apuntaba a los masones infiltrados en las filas socialistas y con netas frases sorelianas invitaba a una expulsión solemne. No todos los socialistas se sentían guerreros y en muchas ciudades italianas la amenaza de guerra desató la anarquía roja. Hubo levantamientos populares y algunos oficiales del ejército fueron desarmados por las turbas. En Roma y Bolonia los nacionalistas respondieron a la violencia con la fuerza y se organizaron militarmente ante la pasividad oficial para resistir la marea marxista.

Mussolini titubeó, resultaba duro convertir un diario como "Avanti" en órgano defensor de una guerra considerada capitalista. Las vacilaciones duraron hasta el 18 de octubre de 1914. Ese día publicó un artículo titulado: "De la neutralidad absoluta a la neutralidad operante", donde a su modo claro y directo, exponía la necesidad de entrar en guerra.

El comité del partido se reunió inmediatamente y expulsó a Mussolini de la dirección del diario.

Raquel recuerda la pena de Benito al ser privado de su órgano de expresión y de los emolumentos con los cuales vivían.

"De nuevo quedábamos sin una lira y las privaciones de aquel período fueron las más dolorosas porque iban acrecidas con la pena de ver a mi hombre siempre tan batallador, cansado y envejecido."

En ese lapso, lleno de zozobras pecuniarias fue clamorosamente apartado del partido socialista y por un momento se quedó casi solo. Era mucho para una vocación política como la suya. Necesitaba un diario a toda costa y se puso en movimiento para conseguirlo. El 15 de diciembre del mismo año aparecía el primer número de "Il Popolo d'Italia" con un editorial en pro de la guerra, escrito en el más puro estilo mussoliniano.

Corrió el rumor de que había sido comprado por las derechas. El profesor Carsten en su libro *La ascensión del fascismo* cree en una subvención recibida de los socialistas franceses; poco importa, Mussolini tuvo su diario y combatió duramente por la entrada de Italia en la guerra.

No se contentó con expresar vigorosamente sus opiniones y fundó un primer "fascio d'azione rivoluzionaria" con el propósito de secundar a los grupos activistas que ya figuraban con el nombre de "fasci".

Carsten admite lo difícil que es explicar el giro a la derecha dado por Mussolini; supone, sin gran seguridad, un cierto oportunismo en su intento de captar la fuerza creciente del movimiento nacionalista inspirado por el odio a Austria. Gregorio de Yurre explica el viraje en función del elemento pasional rector de toda la vida de Mussolini y nos mete en la salsa bastante espesa de sus reflexiones psicológicas. A mi modesto entender la pasión explica el odio, el miedo, las manías, pero no da cuenta de la sagacidad política ni del acierto en la

solución de un problema. La forma usada por Yurre para examinar los momentos del cambio es de una pobreza impresionante. Cuesta creer que un avezado profesor de Filosofía Social y autor de un mamotreto trabajado con paciencia tudesca sea tan ingenuo.

"Es de creer –escribe– que Mussolini tuviera en tales momentos fe en su propia fe socialista. Mas pronto esa fe se había de disipar. Porque Mussolini es ya un cuerpo lanzado a la aventura del espacio en busca de nuevos ideales, que le proporcionen la luz y el brillo necesarios para ganar gloria y resplandecer como estrella en el firmamento nacional. La idea socialista ya no sirve; la expulsión del partido le ha cerrado el paso por tal ruta. Son indispensables nuevas ideas. Las ideas son simples medios para alcanzar dominio y gloria. La idea socialista ya no sirve para eso."

El cuño modestamente platónico de ese almacén de ideas expuesto a la concupiscencia mussoliniana, es para una antología del disparate. Me imagino a Mussolini mientras registra el guardarropa ideológico, para probarse las que armonizan mejor con su tipo físico y su gloria futura. Si no estuviera escrito con todas las letras me costaría creerlo, pero pensándolo bien el párrafo ilustra un pensamiento muy cultivado por el autor: sólo la pasión puede inspirar una explicación tan sumaria.

La interpretación más matizada e inteligente la recogemos del libro de Ernesto Nölte *El Fascismo y su época*: "Para un marxista, que sabía captar los hechos bajo la perspectiva histórica y concreta, resultaba posible en la situación italiana decidirse en pro de la intervención al lado de la «Entente»." Y añade: "Para un marxista influido por la filosofía vitalista y por Nietzsche, era necesario".

Recapitulemos: la posición en favor de la entrada de Italia en la guerra al lado de las naciones democráticas era una cuestión de política concreta

sólo enjuiciable en términos de oportunidad y no de ideología. Mussolini no abandonaba su posición socialista al convertirse en defensor de esa medida.

La ruptura violenta impuesta por sus correligionarios, lo ratificó en la creciente desconfianza respecto a la inteligencia y capacidad política demostrada por el socialismo italiano. Lo dice claramente en manifestaciones hechas inmediatamente después de su expulsión y recogidas en el volumen VI, pág. 410 de sus *Obras Completass* "Yo comprendería vuestra absoluta neutralidad si tuvierais el valor de ir hasta el fin, lo cual significa llamar al levantamiento general. Pero eso lo dejáis al margen *a priori*, porque sabéis que os enfrentáis a un fracaso. Entonces decidido con toda claridad que estáis en contra de la guerra porque experimentáis miedo ante las bayonetas . . . Si vosotros lo queréis, si estáis decididos me colocaré al frente vuestro: neutralistas al margen de la legalidad . . . Pues es necesario ser decididos. La neutralidad absoluta en el marco de las leyes se ha convertido en algo imposible desde hace ya mucho."

Acusar a un político de usar pragmáticamente los hechos es reprochar sus alas al águila. La evolución de Mussolini debe medirse con el metro de la oportunidad política. Abrazó el socialismo porque esa ideología respondía a las esperanzas sociales de su medio y además porque su padre lo hizo socialista. Nietzsche y Sorel mediante advirtió paulatinamente el conformismo pequeñoburgués de la doctrina y la ausencia de vigor guerrero entre sus miembros. La guerra apareció de pronto en el horizonte de su vida como una experiencia única, capaz de dar a Italia el espíritu combativo que consolidaría su unidad.

Metido en el problema con todo el peso de su autoridad intelectual y el fervor de su entusiasmo descubrió dos hechos, poco o mal advertidos hasta ese momento: el internacionalismo marxista era un ideal anémico, de fabricación universitaria y desti-

nado a desaparecer en cuanto sonaran los primeros tiros. La verdadera fuerza estaba en el nacionalismo.

No le fue difícil a este romañol de pura cepa sacarse la costra de profesorcito apátrida y descubrir la enérgica veta de su patriotismo italiano. Su admiración por D'Annunzio data de esa época. El poeta ya había abandonado su lira en las costas de Arcachon y estaba en Italia luchando por su puesto de héroe nacional. En mayo de 1915 esgrimió la bandera "de una Italia que será más grande por la conquista, comprando su territorio no con la vergüenza, sino al costo de sangre y gloria. Después de largos años de humillación nacional, Dios nos bendice poniendo a prueba nuestra sangre privilegiada."

Italia declaró la guerra a Austria en el mismo mes y año, D'Annunzio se presentó voluntario, Mussolini fue movilizado junto con su clase en setiembre de 1915.

Raquel Guidi recuerda un episodio pasablemente grotesto relacionado cronológicamente con los primeros meses pasados por Benito en el frente. Mussolini fue hombre dado a las conquistas amorosas, colaboraba con ese gusto su temperamento y una cierta falta de escrúpulos proveniente de su educación. Entre sus ocasionales amantes figuraba una austríaca bastante chiflada, de nombre Ida Dalser. Esta mujer pretendía haber tenido un hijo con Benito y reclamaba una legitimación en regla mediante el matrimonio. No satisfecha con la pretensión se hacía llamar señora de Mussolini. La cosa no hubiera pasado de una ocurrencia molesta si la Dalser no hubiera escondido en su ánimo turbulento una decidida afición a los incendios. En los primeros meses del año 1916 la autodenominada señora de Mussolini puso fuego al hotel donde vivía y la policía, guiada por el nombre usado por la incendiaria indagó a Raquel, quien, por las ra-

zones ya expuestas, tampoco era la señora de Mussolini.

El responsable estaba en el ejército y convalecía de una fiebre tifoidea en un hospital no muy lejos del fuego. Raquel fue a verlo y entre bromas y veras le contó todo el desagradable episodio. Este hecho decidió el casamiento civil de Raquel Guidi y Benito Mussolini. Años más tarde se casarían por la Iglesia y cerrarían el ciclo de las ceremonias sociales impuestas por las costumbres ancestrales de su pueblo.

Carsten afirma perentoriamente que Mussolini estuvo poco tiempo en la guerra y que luego explotó su condición de ex combatiente sin tener mucho derecho para ello. Menos severo que el distinguido profesor inglés me parece que doce meses de actividad en el frente y otros que pasó en los hospitales, lo autorizaban a reclamar ese título. Los que murieron en las primeras batallas estuvieron menos que él y nadie les niega honores de caídos en acción de guerra.

DESPUÉS DE LA VICTORIA

La experiencia del frente y el carácter de herido de guerra le dieron buena conciencia para empuñar nuevamente la pluma y lanzarse al combate político. "Somos nosotros los que habiendo comenzado en 1915, tenemos el derecho y deber de concluir en 1919."

Políticamente se trataba de no desarmar la victoria y aprovechar la experiencia bélica, la disciplina militar y el compañerismo de los ex combatientes para lanzarlos a la conquista del poder. Los negocios aliados al margen de los intereses italianos y las vacilaciones parlamentarias del régimen hicieron lo restante.

No es históricamente exacto suponer al fin de la

guerra una Italia menoscabada en sus derechos y mal servida en la mesa de los triunfadores. La Italia no salió tan malparada de la contienda y si bien el "amarissimo" Adriático no se convirtió en un mar interior, el Imperio Austro-Húngaro perdió su condición de potencia amenazadora para la tranquilidad italiana.

Pero la razón italiana estaba en no desear esa mediocre tranquilidad. Levantada en vilo por la prédica nacionalista, la juventud de Italia se había embriagado con el olor de la pólvora y el histórico rumor del "Marc Nostro" lamiendo sus costas milenarias. En esos primeros meses del año 1919 la estrella de D'Annunzio brillaba en un cielo cargado de presagios guerreros. La toma del Fiume consumó la expectativa y fue un balcón de propaganda permanente que Mussolini supo usar con mano maestra.

La obra de Gabriel no se limitó a un escenario bien montado, había en la Constitución del Carnaro elementos políticamente válidos y pese a la atmósfera teatral que rodeaba su figura, supo asentar consignas precisas, rápidamente captadas por las masas y aptas para sostener el entusiasmo.

"Versalles significa debilidad caduca, decrepitud, embrutecimiento, perfidia, mentira y crueldad que mira al mundo con los ojos abiertos. Ronchi significa juventud, belleza, sabiduría, sacrificio alegre, amplios objetivos, profunda novedad... La novedad de la vida no está en Odesa, está en Fiume, no se encuentra junto al Mar Negro, sino junto al Carnaro."

D'Annunzio colocaba a Italia a la cabeza de los pueblos aplastados por el tratado de Versalles y reclamaba la cruzada contra las naciones que usurpan las riquezas y las acumulan, contra los pueblos bandidos.

Tanto en el tono de la prédica, como en la Constitución Sindical del Carnaro, el poeta fue un pre-

cursor del Duce. Cuando sus legionarios abandonaron el Fiume y D'Annunzio se retiró al glorioso mausoleo de sus victorias, Mussolini anexionó sus cánticos, sus poéticas consignas llenas de color y energía y el color de sus uniformes, famosos en toda Italia.

D'Annunzio decepcionó en parte a sus admiradores. Muchos esperaban una marcha sobre Roma. Carsten anota la opinión de un capitán de las legiones del Fiume que escribe al "fascio" de Trieste: "La hazaña del Fiume debe ser consumada en Roma". Benito Mussolini escribía también desde Milán a Gabriel: "Estamos organizando bandas de veintidós hombres cada una con cierto tipo de uniformes y armas, esperamos sus órdenes".

Durante los años 19 y 20 la situación social italiana empeoró peligrosamente. La izquierda buscaba una organización revolucionaria para lograr sus objetivos políticos y extender a Italia los beneficios del régimen recientemente instalado en Rusia.

Huelgas, levantamientos obreros, tomas de fábricas fueron la inmediata consecuencia de esta decisión. Se vivía en guerra civil y las reyertas entre grupos armados se hicieron cotidianas. Las agrupaciones nacionalistas cerraron filas y todavía con el espíritu adquirido en su larga permanencia bajo las armas, se organizaron las milicias paramilitares con un doble propósito: contrarrestar la acción marxista y preparar la toma del gobierno.

Durante ese lapso, los "fascios" de acción revolucionaria no tenían en sus manos el control de la situación, pero poco a poco y merced a la tenacidad demostrada por el grupo Mussolini y al apoyo recibido de las clases medias afectada por los desórdenes, comenzaron a prevalecer en la tumultuosa vida política italiana.

El mundo de los hombres sensatos, dueños de las

finanzas y el poder, se vio obligado a optar por el dilema: socialismo marxista o nacionalismo fascista.

Se elegía la revolución social con su secuela de desórdenes y saqueos o se aceptaba la tutela del hombre fuerte, que ofrecía a Italia su perfil de dictador y la seguridad de sus aguerridos seguidores.

La decisión no era tentadora y siguiendo las clásicas vacilaciones de los gobiernos liberales, procuraron alargar la hora de la verdad con maniobras dilatorias que nadie tuvo la debilidad de tomar en serio.

Italia no podía esperar, la decepción de los antiguos combatientes entraba en su punto de ebullición. La falta de fuentes de trabajo y la permanente agitación roja, forzó los acontecimientos y obligó a los elementos conservadores del elenco gobernante a conceder a Mussolini y sus camisas negras un cheque en blanco.

El Rey, Vittorio Emanuele III, apoyado por los militares nacionalistas más avezados, dejó realizar la marcha sobre Roma y ofreció a Mussolini un cargo de primer ministro y el poder de organizar su gabinete. Con esta resolución el Rey de Italia abría la etapa del fascismo e inauguraba una nueva época en la historia multisecular de la Península.

XIV
LA DOCTRINA FASCISTA

UNA INFLUENCIA HEGELIANA

Mussolini resumió, en un corto ensayo publicado en la Enciclopedia Italiana, sus ideas fundamentales sobre el fascismo. Glosaremos su trabajo completándolo con algunas reflexiones de nuestra propia cosecha y terminaremos añadiendo una breve referencia a la filosofía de Giovanni Gentile, que pasa por ser el inspirador filosófico de la doctrina fascista.

Se ha insistido mucho sobre el activismo a propósito de Mussolini y se ha pretendido ver en su pensamiento una suerte de versión, en clave nacionalista, de la primacía de la voluntad sobre la inteligencia. Como el propio Marx, habría confundido la actividad práctica de la política con una acción de tipo productiva o poética. El hombre fascista, como el comunista, sería el producto original de esta fuerza transformadora. Algo de eso hay: el antiguo lector de Marx no se libró nunca de una cierta influencia hegeliana. Una lectura atenta de sus trozos más significativos permite advertirla,

particularmente cuando se trata de sostener filosóficamente el andamiaje de sus razonamientos. Nadie que no hubiera formado su pensamiento a la sombra del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, podría haber escrito un párrafo como éste:

"El fascismo es una concepción religiosa, en la que el hombre es visto en su relación inmanente con una ley superior, con una voluntad objetiva que trasciende al individuo particular y lo eleva a miembro consciente de una sociedad espiritual."

Su insistencia en la primacía de una vida espiritual que logra su más alto nivel de realización en el Estado, lo confirma. Escritor excelente, dueño de una pluma ágil, fácil, incisiva, tiene el don de expresar con claridad latina las más oscuras intuiciones del pensamiento político moderno. En todo instante se tiene la impresión de una energía avasalladora, capaz de captar la voluntad de sus lectores por la precisa elegancia de su llamado a la inteligencia. Sin tener la luminosa penetración de Maurras, hecha de rigor clásico y exactitud aristotélica, Mussolini no descendió jamás a convertirse en la pitonisa de las pasiones viscerales de la masa, como lo hacía Hitler. Alto en su estilo como en la contenida exposición del mensaje, supo llegar al hombre del pueblo sin inútiles concesiones a la estupidez.

Debe decirse, en honor a la verdad, que el pueblo italiano es uno de los más inteligentes del mundo y no es nada fácil enfrentar el humor cáustico y fácilmente desvergonzado de un público tan sensible al espectáculo teatral como al ridículo. Mussolini supo satisfacer con amplitud el gusto por los grandes escenarios de sus compatriotas, sin caer en la comicidad. Su trágico epílogo coronó una tragedia dannunziana y no el sainete de una farsa para marineros.

Comenzó su exposición sobre el fascismo diciendo se trataba de una acción política en cuyo proceso

de crecimiento era posible advertir una doctrina intelectualmente bien delineada. Se impone la imagen de una forma que se va haciendo visible en la acción y admite dos aspectos denotativos: uno contingente, adecuado a las diversas circunstancias de tiempo y lugar; otro ejemplar, permanente, que da al fascismo una situación en la historia del pensamiento.

No deseaba se confundiera el "fascismo" con un voluntarismo carente de una teoría sobre la realidad, acción política, pero iluminada por un conocimiento del hombre, del mundo y del destino espiritual que aquél tiene en la vida.

El fascismo sostiene un concepto espiritualista de la realidad y Mussolini trata de explicarlo, a mi parecer sin mucha suerte, en un contexto de inspiración hegeliana.

"El hombre del fascismo es individuo y a la vez nación y patria, leyes morales religan los individuos y las generaciones en una tradición y en una misión. Ellas suprimen el instinto de la vida cerrada en el breve giro del placer, para instalarla en el deber de una vida superior, libre de los límites del tiempo y del espacio: una vida en la cual el individuo por su abnegación personal, el sacrificio de sus intereses particulares y su misma muerte, realiza una existencia espiritual y en ella consiste su valor como hombre."

La idea de espíritu, en la mente de Mussolini, tiene origen hegeliano. No aparece para nada la referencia a la existencia de Dios, en el sentido tradicional del pensamiento católico: Dios Creador, acto puro, distinto al hombre y Providencia Universal desde su misma trascendencia. Se tiene la impresión de una espiritualidad meramente humana que se expresa en las obras de la cultura y a través de un proceso histórico. A esa inteligencia y a esa voluntad de persistir en su genio, manifestada por un pueblo, Mussolini la considera con justa

razón, una obra del espíritu superior a los individuos particulares, pero sin existencia real fuera de ellos.

Miembro consciente de una sociedad espiritual de estirpe histórica, el hombre logra su plenitud cuando se inserta en ella con toda la energía de su razón y su temperamento. El aire de familia hegeliana es evidente, pero además, estas expresiones revelan otra cosa: una visión eclesiástica de la nación.

La idea de un pueblo santo, elegido por el Espíritu para realizar sus designios universales, es el fundamento mismo de la noción de Iglesia. La cristiandad medieval concibió la nación en función de una misión salvadora al servicio de Cristo. El pueblo franco, el germano, el romano o el hispánico pensaron en sus respectivas tareas políticas dentro de un contexto eclesiástico. El nacionalismo moderno, hasta el triunfo del jacobinismo, no renuncia totalmente al carácter misional de los pueblos medievales, pero ya se aprecia el giro profano de sus intereses y el carácter comercial de los nuevos estados.

Con el jacobinismo la nación reemplaza a la Iglesia, pero no renuncia al cumplimiento de una misión redentora de signo profano. El nacionalismo jacobino es agresivo, redentor, salvífico y con todos estos ingredientes, convierte a Francia en la patria de la Revolución, en el hogar de un mundo nuevo, de un hombre liberado.

La filosofía hegeliana, con su descubrimiento genial del espíritu objetivo, dará nacimiento a la idea de una nación capaz de entrar en el concierto universal con todas las notas de su originalidad musical y sin otra pretensión que ser ella misma, en la congruente voluntad de su autenticidad irreiterable. Los movimientos políticos fascistas introdujeron en el mundo esta novedad: realizar la idea de un pueblo histórico único, hasta sus últimas consecuencias.

Esta voluntad explica dos aspectos de los nacionalismos pre o postfascistas: su lucha contra la antipatria, es decir contra los grupos opuestos a la realización de su propia idea de patria; y la imposibilidad de exportar su concepción nacional. Esto también explica las formas típicas de sus empresas bélicas: o han intervenido para ayudar a un país en la realización de su propio sino nacional o han buscado la anexión lisa y llana de otro pueblo considerado sin fisonomía propia.

El fascismo vio al hombre como expresión espiritual de un grupo histórico. Esta situación de hecho tiende a poner de relieve el valor de las tradiciones, la lengua, las costumbres, las normas de convivencia ancestrales. Un pueblo incapaz de estimar el valor de estas realidades históricas, se condena a ser fagocitado por otro más fuerte.

"Antiindividualista, la concepción fascista está por el Estado; admite al individuo en tanto coincide con el Estado, conciencia y voluntad del hombre en su existencia histórica."

El párrafo es Hegel puro y se acentúa la coincidencia cuando afirma su idea de libertad:

"E si la libertá dev'essere l'attributo dell'uomo reale, e non di quell'astratto fantoccio a cui pensava il liberalismo individualistico, il fascismo é per la libertá. E per la sola libertá che possa essere una cosa seria, la libertá dello stato e dell'individuo nello stato."

Su idea del Estado no responde al esquema liberal o marxista: un aparato burocrático puesto sobre la sociedad para ordenar sus funciones comunitarias. El Estado mussoliniano es la sociedad perfecta del pensamiento clásico y también hegeliano. Estado y pueblo no son entidades distintas, ni tampoco la tesis y la antítesis de una unidad sintética posterior que sería una sociedad sin organización estatal. El Estado es síntesis viviente de

intereses diversos, pero históricamente mancomunados en la voluntad de concurrir a la concordia política.

"Ni individuos fuera del Estado, ni grupos (partidos políticos, asociaciones sindicales, clases). El fascismo está contra el socialismo que endurece el movimiento histórico en la lucha de clases e ignora la unidad estatal que las clases fundan en una sola realidad económica y moral; del mismo modo está contra el sindicalismo clasista. Pero en la órbita del Estado ordenador, esas exigencias reales de las que han nacido el socialismo y el sindicalismo, son reconocidas por el fascismo y las hace valer en el sistema corporativo de los intereses conciliados en la unidad del Estado."

"Los individuos son clases, según la categoría de sus intereses; son sindicatos según la diferenciada actividad económica cointeresada, pero en primer lugar son Estado."

Recupera la antigua concepción aristotélica de sociedad perfecta, para cuya realización se desata el dinamismo social humano. Último en el orden de la ejecución, el Estado es primero en el orden de la intención. Como finalidad operante en la acción moral, guía, preside y dirige la actividad práctica del hombre. Pero la praxis no es un movimiento ciego, fatal e ineludible que brotará del fondo oscuro de la materia, es obra del espíritu producida por el esfuerzo mancomunado de los pocos que poseen ideas claras y virtudes egregias, para llevar adelante sus proyectos. El fascismo desdeña el criterio cuantitativo de la democracia y apela a un sentido cualitativo de la fecunda desigualdad social. La desigualdad engendra privilegios, pero éstos suponen deberes y obligaciones.

"La nación como Estado es una realidad ética que existe y vive en tanto se desarrolla. Detenerse es la muerte; porque el Estado no sólo es autoridad que gobierna y da forma de leyes y valores de vida

espiritual a las voluntades individuales, es también poder que hace sentir su voluntad hacia afuera, haciéndose reconocer y respetar."

Critica la idea liberal del Estado, porque lo reduce a un simple mecanismo tutelar para salvaguarda del orden en la calle: "el Estado es forma y norma interior, es disciplina de toda la persona, penetra la voluntad y la inteligencia."

No se puede señalar con más precisión la dimensión subjetiva del Estado como ordenamiento del dinamismo moral, en un armónico sistema de saber prudencial y virtudes. Su léxico filosófico no daba para mucho, pero debe reconocerse el esfuerzo de esta inteligencia formada en el marxismo y el vitalismo, para superar la limitación de sus malos instrumentos nocionales.

ASPECTOS POLÍTICOS Y SOCIALES

Para Mussolini el socialismo como doctrina estaba ya muerto en 1919. "Esisteva solo come rancore —escribe—, aveva ancora una sola possibilitá, specialmente in Italia, la rappresaglia contro coloro che avevano voluto la guerra e che dovevano spiarla."

El fascismo entra en el terreno de la acción política sin una doctrina elaborada de antemano en el escritorio. Nace convocado por una exigencia ineludible de obrar contra el caos. Por esa causa no se presenta como un partido más a la convocatoria de acreedores abierta por la democracia, sino precisamente como un movimiento contrario al régimen de partidos.

Mussolini admite en estos primeros pasos del fascismo una serie de anticipaciones, de esbozos, que una vez librados de la inevitable ganga de contingencia, darán nacimiento a la doctrina.

"Si la burguesía —escribía en esa época— cree hallar su pararrayos en nosotros, se engaña. De-

bemos marchar hacia el trabajo... queremos habituar las clases trabajadoras a las funciones directivas, aunque sea para convencerlas de que no es fácil sacar adelante una industria, un comercio... Abierta la sucesión del régimen, no podemos quedarnos parados. Debemos correr, si el régimen es superado, tenemos que ocupar su puesto."

En un discurso pronunciado en la Plaza del Santo Sepulcro, lanzó por primera vez al mercado político la palabra corporación, pero no se tenía, en ese preciso momento, una idea clara de la futura proyección legislativa y social del término, en la constitución del Estado fascista.

Mussolini reconoció siempre, que en esos primeros años de lucha, las exigencias de la acción inmediata estaban en primer lugar. Se combatía, se discutía y algo más importante: "se sapeva morire".

La doctrina iría saliendo de la acción como una mariposa de su crisálida. Esta aptitud para observar, reunir experiencias y después proponer soluciones le ha valido a Mussolini, entre otros epítetos, el de oportunista.

En realidad fue un realista y si las palabras sirven para distinguir cosas diversas, el término realista, aplicado a su política, designa la índole de quien sabe percibir los problemas concretos y darles soluciones adecuadas. El oportunista puro no es auténtico político, generalmente se llama así al simple trepador, al aprovechador de las circunstancias favorables para edificar su fortuna personal. Mussolini tuvo un alto sentido de su responsabilidad histórica y siempre estuvo dispuesto a responder con su propia vida por las consecuencias de sus actos.

La doctrina fascista nacía de la acción, a veces un poco tumultuosamente, bajo el aspecto de una negación violenta y dogmática, como sucede con

una idea templada, purificada y escandida en el fragor de la polémica.

Puesto en la tarea de señalar las líneas principales de su doctrina y teniendo en cuenta se trata de una posición política referida al porvenir de la humanidad, el fascismo no se propone como generador de una era de paz; rechaza decididamente el pacifismo porque "solamente la guerra lleva al máximo de tensión todas las energías humanas e imprime un sello de nobleza a los pueblos capaces de soportarla".

Tampoco se propone como una solución política de tipo internacional, comprende la vida como deber, elevación y conquista y estas premisas concluyen su propia manera de entender el amor al prójimo. Mi prójimo es ante todo mi compatriota y mi amor por él, lejos de excluir, exige la severidad, la disciplina, el honor, la distancia.

Destaca netamente su separación del ideal marxista, cuyo fundamento exclusivamente económico repugna la base ética y espiritual de su prédica.

"El fascismo niega el concepto materialista de felicidad y se lo abandona a los economistas del siglo XVIII; niega la ecuación bienestar-felicidad, porque convierte a los hombres en animales preocupados por una sola cosa: la de ser apacentados y engordados, reducidos a la mera vida vegetativa."

Rechaza el socialismo y con él todo el complejo de las ideas democráticas. Las combate teórica y prácticamente e insiste con énfasis particular en el error básico del régimen democrático: la superioridad del número. El fascismo niega el valor del número por su simple presión cuantitativa y su derecho a gobernar a través de simples consultas periódicas. Afirma la fecundidad de las desigualdades y la necesidad por parte de la educación estatal de cultivarlas y desarrollarlas. Estas diferencias benéficas no pueden ser niveladas mediante un hecho mecánico extrínseco como el sufragio universal.

"Se puede definir a los regímenes democráticos como aquéllos en los cuales se da de vez en cuando al pueblo la ilusión de su soberanía, mientras el poder efectivo está en las manos de fuerzas irresponsables y secretas."

Este santo deseo de volver por los fueros de un gobierno personal, responsable y jerárquico, lo llevó a valorar la presencia del monarca y a rechazar con todas sus fuerzas la presión de las sociedades como la masonería.

No admite de la democracia el dogma igualitario y la tendencia a diluir el mando en las colectividades, rechaza el mito de la felicidad y del progreso indefinido, pero no abandona totalmente el término democracia, porque considera que el pueblo entero debe participar en la tarea política. Puesto en la necesidad de definir su movimiento en términos de democracia, lo designó "una democrazia organizzata, centralizzata, autoritaria".

La posición política y económica del fascismo se perfila con más nitidez en su resuelta oposición al liberalismo.

"El liberalismo –escribe Mussolini– floreció quince años. Nació en 1830 como reacción contra la Santa Alianza que pretendía reducir Europa a sus proporciones anteriores a la Revolución Francesa y tuvo su año de esplendor en 1848, cuando hasta el Papa Pío IX fue liberal. Inmediatamente después comenzó la decadencia. Si el 48 fue su año de luz y poesía, el 49 lo fue de tragedia y tinieblas. La República de Roma fue asesinada por otra república, la francesa. En el mismo año Marx lanzaba el Evangelio de la religión socialista: el *Manifiesto Comunista.*"

Recuerda en rápida síntesis el golpe de estado de Napoleón III y reclama un poco de atención para la figura de Bismarck que dominó el último cuarto del pasado siglo en un país que ignoraba los sacros beneficios del liberalismo.

"Germania ha conquistado su unidad nacional fuera del liberalismo y contra el liberalismo, doctrina que parece extraña al alma tudesca esencialmente monárquica, mientras el liberalismo es la antecámara histórica y lógica de la anarquía."

Sus tres rechazos fundamentales: al socialismo, a la democracia y al liberalismo, no colocan al fascismo en una escuela de nostalgia contrarrevolucionaria ni lo hacen un partidario del Antiguo Régimen. El fascismo se niega a ser el gendarme de los intereses feudales. Es un movimiento cuya voluntad es dominar totalitariamente a la nación y esto "é un fatto nuovo nella storia".

El repudio fascista a los tres grandes movimientos modernos no es simple negación de sus doctrinas respectivas, es al mismo tiempo obra de discernimiento inteligente y de asimilación vital. Abandonar todo el lastre acumulado por la rigidez ideológica, el principismo racionalista y las forzadas contraposiciones polémicas, tomar los elementos todavía vivos y capaces de responder a una necesidad real de la sociedad, para adecuarlos a un tiempo histórico y a un lugar determinados.

El fascismo tiene su originalidad propia en su concepto del Estado, de su esencia y de su tarea específica: "para el fascismo el Estado es un absoluto, delante del cual los individuos y los grupos son relativos".

La afirmación mussoliana, sin ninguna referencia a las influencias nocionales hegelianas, puede parecer la expresión cabal de una monstruosa estatolatría. Contribuye a intensificar esta impresión la idea del Estado concebida por el mundo demoliberal y el marxista.

Mussolini no ve al Estado como un aparato policial al servicio de una clase. Para él, como para el pensamiento clásico y el mismo Hegel, el Estado es la sociedad política perfecta, organizada conforme a un orden de prelaciones jerárquicas de acuer-

do con la realización de nuestras auténticas vocaciones. El Estado es el hombre actualizado en todas sus potencias sociales, el dinamismo ético cumplido en la perfección del esfuerzo mancomunado. Un tomista hubiera dicho la realización en acto de nuestro accidente propio.

En un viraje a la acepción griega de *Usía*, Hegel llamó al Estado "Sustancia" para indicar su perfección entitativa y el carácter de acto acabado con respecto a las potencias espirituales del hombre. Mussolini, en seguimiento de la inspiración hegeliana, lo llamó absoluto, con el propósito de señalar su independencia respecto a cualquier asociación internacional de intereses.

Sin lugar a dudas, el término absoluto aplicado al Estado, despierta en el cristiano la sospecha de una usurpación. El mandato de Cristo: dad al César lo que es del César y a Dios, lo que es de Dios, pone un límite a la jurisdicción del Estado que ningún cristiano vivo puede discutir.

¿Tuvo el fascismo la conciencia de esa usurpación?

Si la tuvo, no la expresó con claridad. En ningún momento pretendió aparecer como una Iglesia ligada al destino metafísico del hombre, pero tampoco precisó con rigor el carácter de su subordinación al Magisterio de Pedro.

En la primera Asamblea Quinquenal del régimen, decía Mussolini: "Para el fascismo el Estado no es el guardián nocturno que se ocupa únicamente de la seguridad personal de los ciudadanos; no es tampoco una organización de fines puramente materiales, como los de garantizar un cierto bienestar y una relativamente pacífica convivencia social, en cuyo caso bastaría, para realizarlo un consejo de administración; no es una creación política pura, sin compromisos con la realidad material y compleja de los individuos y aquella de los pueblos. El Estado, tal como lo concibe el fascismo, es un

hecho espiritual y moral, porque concreta la organización política, jurídica y económica de la nación, y tal organización es, en su surgimiento y desarrollo, una manifestación del espíritu. El Estado garantiza la seguridad externa e interna, pero es también el custodio y transmisor del espíritu del pueblo tal como ha sido elaborado por los siglos en la lengua, las costumbres, la fe. El Estado no es sólo presente, sino también pasado y especialmente futuro. Y el Estado que trasciende el límite breve de la vida individual representa la conciencia inmanente de la nación. Las formas en las cuales se expresan los Estados cambian, pero la necesidad permanece. Es el Estado quien educa a los ciudadanos en las virtudes civiles y los hace conscientes de su misión; los convoca a la unidad; armoniza sus intereses en la justicia; dirige la conquista del pensamiento en las ciencias, en las artes, en el derecho, en la solidaridad humana; conduce a los hombres de la vida elemental de la tribu a la más alta expresión humana del poder que es el imperio; confía a los siglos los nombres de aquellos que murieron por su integridad y por obedecer sus leyes; señala como ejemplo y recomienda a las generaciones venideras los capitanes que aumentaron su territorio y los genios que lo iluminaron de gloria. Cuando declina el sentido del Estado y prevalecen las tendencias disociadoras y centrífugas de los individuos o de los grupos, las sociedades nacionales van al ocaso."

Nada en esta larga cita sobre la naturaleza del Estado permite confundirlo con la Iglesia, pero campea en toda ella la impresión de un equívoco provocado por el uso de sus malos instrumentos nocionales. El Estado es, indudablemente, un acto espiritual y nadie podrá discutir a Mussolini la compleja concurrencia de pensamientos jurídicos, políticos, económicos, científicos y religiosos que entran en la composición del Estado, ni desmedrar

el valor de sus apreciaciones respecto al papel de agente transmisor de civilización cumplido por el Estado. El error está en la rotunda ignorancia teológica revelada por el contexto.

Hasta la influencia hegeliana de algunas de sus partes carecen de todo contenido metafísico. No es el Espíritu Absoluto quien preside el movimiento de la historia y se revela plenamente en el Estado, sino el espíritu del hombre. La idea de una tarea misionera al servicio de un fin trascendente no está explícitamente negada, pero tampoco afirmada en la concepción fascista del Estado.

Pero es también indudable que el juicio definitivo sobre Mussolini no puede hacerse en el nivel del pensamiento teórico. Filosóficamente, Mussolini fue un hijo de su época. El hegelianismo marxista y más tarde los movimientos vitalistas, formaron la base filosófica de su reflexión; con semejantes categorías no se podía subir mucho para comprender el mensaje cristiano.

Reconoció que el estado fascista no podía permanecer indiferente frente al hecho religioso en general y menos todavía frente a la religión Católica. Ante el misterio de la fe, el Duce trata de explicar su propia posición y admite que en el estado fascista la religión es considerada como una de las más profundas manifestaciones del espíritu. No sólo debe ser respetada, sino también protegida y defendida.

"El estado fascista no crea su propio Dios, como quiso hacerlo Robespierre en un momento de delirio; no trata vanamente de cancelarlo en el alma como intenta el bolchevismo; el fascismo respeta el Dios de los ascetas, de los santos, de los héroes y también el Dios tal como es visto y rogado por el corazón ingenuo y primitivo del pueblo."

En este tipo de reflexión un vitalista no podía ir más lejos. Si nos fijamos con un poco de malicia, se observará la degradación vital que va sufriendo

Dios al descender de la conciencia heroica a la popular. No habla del Dios de los filósofos, porque probablemente lo consideraba inexistente al no estar sostenido por la fuerza irracional de la fe pura.

El mismo criterio aplica a la consideración del Estado y ve la auténtica realización de la vida política en el imperio: "pueblos que surgen o resurgen son imperialistas, los pueblos moribundos son renunciatarios".

El fascismo es una doctrina de acción y, como tal, sus realizaciones pertenecen a la historia concreta de los hechos políticos.

EL GOBIERNO FASCISTA

Ninguno de los estudiosos de la actuación política de Mussolini niega sus excepcionales condiciones de táctico, ni la habilidad desplegada en el manejo de la cosa pública. Los detractores decididos de su gestión tratan de disminuirlo con modestos devaneos en los anchos campos de la psicología y pretenden un conocimiento de sus estados anímicos, bastante sospechoso de superchería.

Yo no sé –como asegura Carocci– si Benito Mussolini despreciaba el dinero porque era demasiado ambicioso y evitó homicidios y delitos, porque era un frío calculador de la sangre derramada. Tampoco sé si interiormente era un débil y fingía fortaleza para ocultar sus temores. Todos estos secretos corredores de su espíritu, tan claramente descubiertos por el ojo infalible del sagaz Carocci, permanecen para mí completamente ocultos. No creo que el historiador pueda decir mucho sobre estos aspectos sin contrariar la sobriedad de su oficio.

Concuerdo con Carocci en admitir el desinterés monetario de Mussolini y su poco gusto por las

represiones sangrientas, porque ambas condiciones se imponen objetivamente cuando se examina la historia de su gobierno. Me parece poco noble explicar un acto visiblemente bueno, en función de una conjeturada mala intención. La naturaleza humana da para todo y sólo falta un poco de mala voluntad para hallar el vicio, oculto detrás de la virtud manifiesta.

Después de la "marcha sobre Roma", Mussolini fue convocado por Vittorio Emanuele III para formar el nuevo gabinete ministerial. El propósito del Rey era claro: evitar el derramamiento de sangre y la anarquía mediante la formación de un gobierno que agrupara todas las fuerzas de derecha bajo la dirección fascista. Mussolini había prometido respetar la corona, si el Rey apoyaba el triunfo del movimiento.

El primer gabinete de Mussolini se formó bajo el mandato de una concentración nacional de derecha, pero no fue el de un partido único. Puede decirse, no obstante, que fue un ministerio fascista, integrado por fascistas y no fascistas llamados a colaborar.

Mussolini figuró como Primer Ministro, pero era algo más que un *primus inter pares*. Jefe del movimiento y capitán de sus milicias, podía ejercer sobre el gobierno una presión cada día más irresistible. Con el fin de consolidar esta posición instituyó el Gran Consejo Fascista bajo su presidencia y esta organización partidaria se convirtió en órgano constitutivo del Estado.

El poder de Mussolini dependía en parte del Rey y en parte de esta nueva autoridad colegiada, capaz de colocar su propia potestad, al margen de los vaivenes parlamentarios.

"Mussolini intendeva innovare, voleva precedere per gradi, dalla base al sommo, pietra su pietra, creare; dove non c'erano, le condizione per ben costruire." Pero, como él mismo afirma, no quería

renunciar al uso de los elementos antiguos siempre que fueran vivos y utilizables.

Una revolución conservadora, se ha dicho, y, como toda frase hecha con términos contradictorios, deslumbra, sin iluminar, el fenómeno fascista. En primer lugar porque ninguna revolución es conservadora y en tanto sustitución pura y simple de un orden tradicional por un plan racionalista de gobierno, tiende a crear una perpetua inestabilidad institucional. La idea de Mussolini fue aprovechar políticamente el dinamismo de la revolución sin destruir la estructura fundamental del orden clásico. Criterio típico de estadista y cuyo genial oportunismo no puede ser negado por ninguna inteligencia abierta a la tarea política.

Mussolini reconoció siempre lo que hubo de improvisación en sus primeros años de gobierno. No tenía práctica en la dirección del Estado, no sabía nada de administración, ni había estado jamás en contacto con la burocracia. Los viejos zorros de la política se relamían en torno del nuevo hombre fuerte, esperando los primeros síntomas de fatiga o desconcierto para caer sobre él. Pero se hallaron ante una personalidad fuera de serie. Asimilador genial y audaz improvisador: "perfetto italiano anche in questo oltre che nel calore, nella passionalitá, nell'equilibrio mentale, nel tipo fisico".

Pronto estuvo en condiciones de marcar rumbos y señalar los derroteros de la política italiana. Los zurcidores de compromisos, encallecidos en las pequeñas intrigas del Parlamento, en las mezquinas maniobras de las farsas electorales, advirtieron que la pose cesárea adoptada por Mussolini respondía a una auténtica vocación de mando.

Entre los fascistas y los nacionalistas del primer gabinete mussoliniano había diferencias de criterio, de hábitos mentales y tradiciones políticas que convenía aunar. Esta unión, la disolución de las escuadras armadas y la constitución de la milicia volun-

taria fueron los primeros pasos para asegurar la firmeza interior del régimen. Realizada esta tarea, se trató luego de expulsar los masones de las filas fascistas. La razón dada por Mussolini era clara: "perché non v'e per i fascisti che una sola disciplina, la disciplina dil fascismo; che una sola gerarchia, la gerarchia del fascismo; che una sola obedienza, l'obedienza assoluta, devota e quotidiana al capo ed ai capi del fascismo".

Logrado el objetivo de consolidación interior, tomó con brío la faena de poner a los italianos en movimiento. En su primer discurso en la Cámara declaró: "No son los programas los que faltan en Italia, sino los hombres y la voluntad de aplicarlos. Todos los problemas de la vida italiana, todos digo, han sido solucionados sobre el papel, pero faltó la voluntad de traducirlos en hechos. El gobierno representa hoy esa voluntad firme y decidida."

¿Puso en acción su programa? ¿Logró traducir su voluntad en hechos capaces de marcar a Italia para siempre, sacándola de un sopor político casi milenario?

Los detractores sistemáticos del fascismo, como Francis L. Carsten, influidos en sus criterios políticos por dogmas liberales, insisten en las fases sucesivas de la absorción del poder, como sendas traiciones a los ideales democráticos: consolidación del Estado totalitario, supresión de todos los partidos, emigración de los líderes opositores, promulgación de leyes contra las huelgas, disolución de la Confederación General del Trabajo y Concordato con la Santa Sede, son considerados sucesivos abandonos de otras tantas conquistas del espíritu libertario.

Otro autor antifascista, Ernest Nölte, reconoce que el fascismo no fue sólo aceite de ricino y golpes: "Después de su triunfo, significó también entusiasmo por la construcción, impulso del ansia de

trabajar en la que muchas de las mejores fuerzas hallaron su ubicación".

Cuando se sopesa con cuidado una afirmación de esta naturaleza, es todo el complejo panorama de la vida de Italia lo que aparece intrínsecamente transformado por la prédica del reformador y por su ejemplo extraordinario.

La política exterior fue uno de los campos donde la acción de Mussolini se prodigó con mayor energía y donde su innegable talento logró éxitos notables. Su principio era: "Non puó farsi politica estera con un paese in disordine."

Realizadas las premisas impuestas por el orden, se lanzó a afianzar la política colonial italiana. Una nación con el alto índice demográfico de Italia no podía descuidar el problema de sus bases coloniales. La aventura de Abisinia, pese a la larga polémica desatada contra ella, no fue para Italia un error tan grave como el saldo de su derrota posterior hace suponer. El imperio era inevitable y una Italia industrializada lo necesitaba para consolidar su posición.

La intervención de Mussolini en la guerra civil española obedecía a la misma ley de expansión y defensa. La posibilidad de una Europa Fascista estuvo mucho más cerca de ser un hecho de lo que nos permite suponer la historia oficializada por los vencedores.

FASCISMO FRENTE A MARXISMO

El fascismo fue un movimiento de juventudes y, en sus comienzos, más un estado de ánimo que una doctrina coherente. Nació en la afirmación del orden político nacional contra la disolución de las internacionales revolucionarias y financieras y no como instrumento ideológico al servicio de la burguesía. Sus posiciones se fueron aclarando en la

confrontación polemica contra el marxismo y las democracias, y esto, por una razón constitutiva de su esencia: el fascismo proclamó el derecho de la sangre pára imponer sus decisiones al poder del dinero y al empuje mesiánico del marxismo.

Frente a la internacional de los usureros declara el valor instrumental del capitalismo al servicio de la grandeza nacional y a la utopía mesiánica, hace valer la necesidad de construir el cuerpo social sobre valores reales. Se opuso a la lucha de clases y levantó la bandera de la concordia civil en una concepción organicista de la sociedad. Su consigna fue servir y ésta se suponía válida para todos los habitantes de Italia cualquiera fuera su situación social.

En 1920, durante un discurso pronunciado en Trieste, Mussolini afirmó: "Si hay algo que decir es que ya es hora de imponer una férrea disciplina a los individuos y a las masas, porque una cosa es la renovación social a la que no nos oponemos, y otra, la disolución interior. Mientras se hable de transformaciones estamos de acuerdo, mas cuando se trata de saltar en el vacío, nos levantamos para oponernos."

El marxismo aspira a la dictadura del proletariado, el fascismo propugnó la creación de un estado corporativo, donde todas las clases de la nación participaran en el gobierno a través de los cuerpos profesionales: gremios y sindicatos.

Contra el materialismo ateo del marxismo, el fascismo reivindicó una filosofía espiritualista y aceptó para Italia la Religión Católica, como religión nacional. En su presentación a la Cámara de los Acuerdos de Letrán concertados con el Vaticano en 1929, Mussolini se expresó con estas palabras: "Tiene Italia y debe ser motivo de orgullo para nosotros, un privilegio singular: el ser la única nación europea sede de una religión universal. Esta religión nació en Palestina, pero sólo en Roma se

hizo católica...""...que no se intente negar el carácter moral del estado fascista, pues por mi parte me avergonzaría de hablar desde esta tribuna si no me sintiese representante de las fuerzas morales y espirituales del Estado. ¿Qué sería el Estado si no tuviese un espíritu y una moral peculiares, en la que adquieran vigor sus leyes y por los que logra la obediencia de los ciudadanos? ¿Qué sería del Estado? Una cosa ruin, ante la cual cabría a los ciudadanos el derecho de rebelión y desprecio. El Estado fascista reivindica plenamente su carácter ético, es católico, pero también fascista: esencialmente fascista. Intégralo el catolicismo y paladinamente lo declaramos: nadie intente, bajo especies filosóficas o metafísicas, trastrocar las cartas en juego."

El marxismo destruye la familia y la desposee de su fundamento económico: la propiedad. El fascismo trató de organizarla en el cuadro de la nación y aceptó la tradición patriarcalista de la antigua Roma.

El fascismo llegó a los medios militares y a la alta burguesía con la consigna del orden, pero alcanzó también a la población obrera con su doble negación: ni capitalismo liberal ni marxismo, fustigando a la democracia como engendro del individualismo y de la libertad sin disciplina y al marxismo como a una disciplina sin libertad y sin espíritu.

"El gobierno fascista —afirmó Mussolini— ha devuelto al pueblo italiano las libertades esenciales que estaban en peligro cuando no perdidas: la de trabajar, la de poseer, la de transitar, la de honrar a Dios públicamente, la de exaltar la victoria y los sacrificios que ha impuesto, la de tener conciencia de uno mismo y de su propio destino, la de sentirse un pueblo fuerte y no un simple satélite de la codicia y la demagogia ajenas."

La libertad económica del mundo demoliberal se

regía por el juego libre de la ganancia individual y por la ley de la oferta y la demanda, esa falacia ponía a los trabajadores a merced de la ley de bronce de los salarios. En la medida que las altas finanzas dominaban la política de la nación, los obreros debían someterse a sus leyes codiciosas y entregarse, como represalia, en manos de la oligarquía comunista explotadora del odio y las desigualdades en provecho de su propia ascensión al poder. "Nosotros somos anticapitalistas y antimarxistas, porque no comprendemos nada de ese hombre económico que no existe. El hombre es cuerpo y también alma; y si es verdad que el hombre es el elemento principal de la economía, hay que considerarle en su aspecto espiritual más que material."

Para el fascismo no existía el hecho económico de interés exclusivamente privado. Mussolini lo decía con énfasis particular: "desde que el hombre se resignó o se adaptó a vivir en la sociedad de sus semejantes, desde aquel día ningún acto realizado comienza y termina con él mismo".

Para precisar la idea en un contexto más riguroso, conviene añadir este otro párrafo salido también de su pluma:

"La economía corporativa respeta el principio de la propiedad privada, porque éste completa la personalidad humana. La propiedad es un derecho y como tal, también un deber. Nosotros pensamos que la propiedad debe ser entendida en función social, por eso somos partidarios de la propiedad activa, para que ésta no se limite a gozar los frutos de la riqueza, sino a desarrollarlos, aumentarlos, multiplicarlos. La economía corporativa respeta la iniciativa individual. En la *Lettera dil Lavoro* está dicho expresamente: cuando la economía individual es deficiente, inexistente o insuficiente, entonces interviene el Estado, con sus potentes medios, para sanear."

LA FILOSOFÍA DEL FASCISMO

Es muy difícil decir con seguridad si el fascismo encontró en Giovanni Gentile el filósofo que necesitaba o fue Gentile quien halló en el fascismo el movimiento capaz de justificar su filosofía de la acción.

Nacido en 1875, Gentile era un conocido catedrático de filosofía cuando Benito Mussolini creó sus primeros *fascios*. En 1912 había escrito su *Sommario di Pedagogia* y en 1916 su *Teoría Generale dello spirito*, publicada en 1917.

Hijo dilecto del pensamiento alemán en su variedad hegeliana concebía el universo como al proceso de autorrealización del espíritu. Esta visión esencialmente dinámica del mundo lo conducía a dar una interpretación poética de la realidad, es decir, para él no había lugar a una distinción de teoría, praxis y *póiesis*, sino que todo se confundía en una misma acción productiva. Pensar es ya obrar y toda operación supone un pensamiento expreso. La realidad es el desarrollo del pensamiento en su eterno hacerse como *acto puro*. Esto coloca el fundamento del mundo en una suerte de plan poético que tiende a realizarse. Se trata de un hegelianismo vertido en una lengua literariamente más feliz, pero no mucho más clara.

El verdadero ser es pensamiento, y la realidad física, pensamiento fraccionado en las categorías del espacio y del tiempo. Yo pensante y realidad pensada son la tesis y la antítesis donde la vida del espíritu comienza su ritmo dialéctico. El conocimiento es síntesis y concreción de ambos momentos, pues fuera del conocimiento, ni el yo, ni la realidad, tienen existencia cabal.

Lo realmente real es pensamiento y éste se manifiesta, dialécticamente, en tres formas absolutas: arte, religión y filosofía. Pero el arte y la religión carecen de movimiento, son expresiones histórica-

mente fijadas, si quieren actualidad y entrar en el proceso de la historia deben ser propuestas filosóficamente e incorporarse al desarrollo dialéctico del espíritu. En la filosofía, momento supremo y absoluto, el espíritu se determina como autoconciencia, es decir, como un saber de su realidad en proceso de actualización.

La obra del espíritu es la historia del hombre, pero como escribe Gentile en su *Introduzione alla Filosofia* el hombre que hace la historia "es el hombre profundo, cuya íntima realidad sostiene la existencia del hombre superficial". Para hablar en rigor del término, el hombre individual no existe. Quien realmente es, es el hombre profundo, aquel que cada uno lleva en el seno de sí mismo, muchas veces sin tener clara conciencia de él. Este hombre profundo habita nuestra intimidad y es síntesis viviente del espíritu humano y al mismo tiempo, protagonista de la historia.

"En abstracto existen hombres —afirma Gentile—; pero en concreto sólo el hombre existe. Éste no se añade naturalmente a los hombres. Es cada uno de ellos en lo que tiene de universal, sin que ninguno pueda confundirlo consigo mismo, ni hallarlo fuera de sí mismo."

¿Cómo se revela este hombre? ¿Cuál es la manifestación que lo expresa objetivamente y hace que podamos tener conciencia de él?

Giovanni Gentile contesta: el pensamiento. El pensamiento es la esencia del espíritu humano y expresa la universalidad: "Pensar es superar lo particular, universalizarse; por consiguiente es hablar, obrar, razonar, de tal modo que el sujeto parlante, actuante y razonante realiza algo universal".

La universalidad del pensamiento se expresa en juicios universales y necesarios y no es producto de nuestro particularismo, ni pone de relieve nuestra singularidad. Cuando decimos que dos y dos son

cuatro o que el todo es mayor que la parte, somos vehículos de una espiritualidad trascendental.

Mientras vivimos y pensamos, nuestro pensamiento es la medida de nuestra vida porque tiende a superar los límites de la individualidad y nos une moralmente a los otros. Esta situación habla con claridad de la existencia de un hombre profundo que apunta en el seno de la actividad pensante. Este hombre capaz de expresar lo universal, no sólo se manifiesta en las obras puramente teóricas del espíritu, sino también en las realizaciones prácticas: el Estado y la Sociedad.

"Su pensamiento no es suyo, sino suyo en cuanto social y universal... Desde la infancia a la edad madura es un investir cada vez más esa realidad social y universal y revestirse de ella. La historia es esa existencia del individuo en la universalidad del mundo. El niño italiano, nacido y crecido en Italia, hablará la lengua italiana y pensará teórica y prácticamente como italiano, como hombre, pero como hombre italiano."

La universalidad alcanzada por el pensamiento está configurada por la historia y por el carácter nacional del pueblo a que se pertenece y cuya lengua se habla. La nación no es una realidad meramente biológica, ante todo es un ente espiritual: una inteligencia y una voluntad expresada en comunidad de bienes culturales y un mismo querer. El Estado es la forma personal de ese pueblo: "es la acción consciente de su unidad histórica".

En el sentido clásico del término es la forma de la nación. El liberalismo burgués había separado el pueblo del Estado, la materia de la forma, pervirtiendo la realidad política en su verdadero sentido y encomendado al Estado la faena de policía armada al servicio de los poseedores. Gentile recaba para el Estado la tarea de dar unidad voluntaria e inteligente al orden social.

TEORÍA GENTILIANA DEL ESTADO

Gentile fue, hasta cierto punto, el filósofo oficial del fascismo, pero sus ideas acerca del Estado no fueron las únicas que el movimiento aceptó. D'Annunzio, Costamaggne y Rocco dijeron también lo suyo y aunque coincidieron con el maestro Gentile en la orientación general que tendía a hacer del Estado la última formalidad del orden social político, discreparon en algunos puntos a veces esenciales.

El Estado es totalitario. El término ingresa por primera vez al vocabulario político de la época, pero en el ánimo de sus gestores no tuvo el sentido peyorativo adquirido más tarde en el de sus detractores. No se trataba de confirmar un proceso estatolátrico, convirtiendo al Estado en única y definitiva organización social. El Estado fascista no desconoció la existencia de comunidades intermedias, incluso las fomentó, pero trató de hacerlas concurrir sinérgicamente en la empresa nacional. El totalitarismo con su pretensión titánica de cambiar la naturaleza humana es producto del marxismo, no del fascismo.

No obstante, en el pensamiento de Gentile, mancomuna todo el esfuerzo espiritual de un pueblo dándole unidad y como es la expresión histórica concreta del hombre profundo, el Estado es espíritu y por ende le pertenecen de suyo todas las manifestaciones del espíritu: religión, arte, derecho, moral y política.

Posee una verdad auténtica y pura –afirma Gentile–, recaba para sí la unidad confesional de una sociedad sagrada. Nada humano escapa a su jurisdicción y la educación le corresponde por derecho propio.

La teoría gentiliana no admitía réplicas, pero la Iglesia, muy fuerte en Italia, recobraba para sí la función de educar al pueblo cristiano. El fascismo

no luchó contra la Iglesia y Mussolini, mucho más dúctil que su filósofo, estableció un concordato para satisfacer ambas exigencias en la medida de lo posible. El Estado tuvo bajo su cuidado la educación pero respetó el sentimiento cristiano de la vida: la moral, las costumbres, los oficios religiosos, debían regirse de acuerdo con los usos ancestrales de la Iglesia.

El Estado es también soberano, autónomo y autárquico, no está sometido a ninguna norma ética ajena a su propia realidad; no reconoce el control de ninguna autoridad superior a la suya propia.

Gentile concibió el Estado como fuente de eticidad en el sentido hegeliano del témino: "Porque tiene el elemento divino que es la esencia de la vida moral y de toda vida espiritual."

La manifestación más alta de la vida del espíritu se expresa en la voluntad y en este sentido el Estado fija sus propios fines, sin someterse a ninguna ley revelada. En verdad, dentro de una auténtica posición hegeliana, la revelación del espíritu se despliega en la historia y logra su plena actualización en el Estado.

La voluntad política se convierte así en fuente de derecho y también de moral, porque la eticidad es el sello de la espiritualidad del Estado. "La política –escribe Gentile– no es derecho, sino moral; no es un querer abstracto, ni algo que ya ha sido querido. Es la voluntad en acto, la voluntad de un pueblo que se siente nación y que se quiere como tal en el Estado."

Pone todo su énfasis en la moralidad del Estado, pero como la ética depende ante todo de una acción voluntaria, cabe preguntarse si la moralidad del Estado no consistirá en hacer, precisamente, aquello que los gobernantes desean hacer.

Gentile tenía clara conciencia de su desacuerdo fundamental entre su noción del Estado y la concebida por la Iglesia Católica. Advertía en su *Ori-*

gini e Dottrina del Fascismo: "El sistema de la Iglesia Católica contradice el carácter inmanente de la concepción política del fascismo."

El inmanentismo es el pecado moderno que la filosofía de Hegel impuso al pensamiento gentiliano. Mussolini supo paliar este defecto doctrinario con la maestría habitual de un táctico avezado. En ningún momento cayó en la tentación de colocar los principios sobre las exigencias de la práctica política. Gentile era filósofo y no podía aceptar que las verdades hegelianas fueran contradichas por las afirmaciones supersticiosas de la Iglesia Católica.

Para la Iglesia existe una verdad revelada por Dios que mide desde su trascendencia las acciones de los hombres. El movimiento de la historia puede modificar los modos de hacer históricamente accesible esta verdad a los hombres, pero no sus contenidos dogmáticos. Para Hegel y sus sucesores, las verdades cristianas son pasibles de una interpretación simbólica impuesta, necesariamente, por la marcha progresiva del Espíritu a través de la filosofía. "La verdad –dirá Gentile– a pesar de todos nuestros propósitos y deseos de verla siempre en alto, inmóvil, por encima de toda alternativa de subjetivas interpretaciones, vive en el pensamiento como historia y participa de la naturaleza histórica y cambiante del pensamiento."

¿Aceptó Mussolini las consecuencias prácticas de este planteo filosófico?

Yo creo que no. Su posición frente a la Iglesia fue todo lo calculada y política posible, pero su adhesión a los principios filosóficos sostenidos por Gentile no le hacía perder de vista el valor meramente instrumental de tales teorías. El marxismo lo había marcado hondamente en este sentido y aunque había superado la noción, y la tentación, de una ideología dependiente de intereses clasistas, el voluntarismo del pensamiento alemán perduraba en su actitud política y colocaba los intereses vita-

les de la nación por encima de toda doctrina. Los principios gentilianos quizás expresaban bien sus propias ideas, pero *Il Duce* no olvidaba jamás su verdadero juego: el fascismo era un movimiento político italiano y no la exégesis profesoral de un movimiento.

El movimiento se prueba en la marcha y como la política es, ante todo, voluntad en acto de un pueblo organizado, conviene ahora indagar el motor de esa voluntad. La respuesta fascista fue de claro cuño aristocrático: la fuente de la voluntad de una nación está en una minoría capaz de expresar vivamente el querer de esa nación. Nada mejor que una guerra civil para probar el temple de esa minoría y averiguar dónde se encuentra la auténtica voluntad de un pueblo.

El sufragio universal que tiene por padre a la mentira y por madre a las finanzas, no es expresión cabal de una voluntad política, la verdadera voluntad se manifiesta en la lucha y el sacrificio. Sin capacidad para pelear e imponerse no hay verdadera clase dirigente.

Las oligarquías financieras no son clases dirigentes; su hedonismo las convierte en estamentos parasitarios. El fascismo se propuso destruir ese hedonismo y convertir las aptitudes empresarias de los capitalistas en instrumentos de fuerza para vigorizar el ascenso de un pueblo en marcha. Toda fuerza es buena mientras no vaya en detrimento del bien común.

Profundamente clasista y jerárquico, el fascismo no renegó de ninguna aptitud política, financiera, industrial, comercial o militar, pero trató de colocarlas en el lugar donde no rompieran el equilibrio de la totalidad y colaboraran en la construcción de Italia. El partido fascista tiende a superar su carácter de parte e identificarse con la nación. Gentile aclara esta pretensión cuando escribe en *Origine e Dottrina dil Fascismo:* "el partido es la

nación en cuanto programa, en cuanto idea que tiende a realizarse. Es la energía animadora de la futura nación en tanto no ha alcanzado todavía el esplendor de toda su fuerza."

En una palabra, el fascismo fue partido mientras no tuvo el poder, dueño del Estado deja de ser partido y se convierte en una sola cosa con la nación: "la diferencia entre miembros del partido y los no inscriptos –afirma Gentile– no puede ser otra que ésta: los primeros son los ministros, es decir los siervos, los instrumentos de la idea actualizada por sus virtudes y sus méritos, mientras los segundos son los beneficiarios del *novus ordo*".

La relación del Estado Fascista con el individuo nace de este contexto. Se rechaza por falsa la idea de un contrato social, capaz de regular su relación con el Estado a partir de un concepto individualista. El individuo no tiene derechos fuera del Estado y por ende no puede reivindicar para sí el ejercicio de una autonomía inexistente. El único individuo real es el miembro de una comunidad histórica concreta: "no conocemos más individuo que el que habla una lengua, piensa un pensamiento y quiere una voluntad y, en suma, vive una vida y tiene una historia, por lo que en su interior está vinculado y unido comunitariamente a su pueblo, tiene sus recuerdos y esperanzas, una conciencia suya, un interés, un querer y una vida sola".

La sociedad política no es resultado de un acuerdo arbitrario. Gentile la piensa como a una síntesis dialéctica donde el individuo y la realidad geográfica actúan como tesis y antítesis respectivamente. Los momentos contradictorios de la triada, pensados aisladamente, son meras abstracciones. La relación viviente entre el medio y el hombre se concreta cuando la acción mancomunada de los individuos se expresa en la sociedad organizada.

EL ESTADO CORPORATIVO

Designación extraña al lenguaje sociopolítico medieval, pero que, en cierta medida, pretendió revivir una experiencia social de aquella época, aunque pensada en fórmulas modernas. D'Annunzio fue el precursor genial, Mussolini, más prosaicamente trató de aplicar las recetas del poeta sin lograr tampoco una realización feliz y duradera.

El estado liberal extiende un cheque en blanco a cuenta de la libertad individual, con ello trata de liberar al hombre de las raíces provenientes de sus comunidades naturales. El fascismo reconoce los lazos orgánicos de la familia y los cuerpos intermedios creados por el trabajo y las profesiones.

El sindicato representa la profesión y está concebido, dentro del mundo fascista, verticalmente en función de todos los intereses relacionados con el oficio y sus respectivas empresas. Los obreros y patrones son miembros naturales. Con esta noción vertical del sindicato, Mussolini pretendía destruir el carácter anárquico de la sindicación revolucionaria.

Los sindicatos fascistas deben integrar sus intereses con las exigencias superiores del Estado. Es éste quien debe arbitrar los medios jurídicos para solucionar los problemas del trabajo. Costamagna afirma el carácter social de los intereses sindicales. La agricultura, la industria, el comercio de Italia no pueden mirarse como simples beneficios de grupos particulares, sean obreros o patronales: "en lo concerniente a la ordenación profesional no se puede reconocer otro criterio regulador que el interés del Estado y es éste la pauta para medir el interés de la producción". El sindicato es un órgano del Estado y no es propio de un órgano rebelarse contra el organismo.

La corporación integra a los sindicatos y les da la verticalidad exigida por la economía nacional. El

sindicato agrupa patrones y obreros en el seno de un oficio, la corporación une diversos sindicatos y procura una reglamentación unitaria de las fuerzas económicas. El propósito era eliminar el doble escollo del individualismo liberal y el colectivismo socialista.

Se superaba al marxismo respetando la propiedad privada como función social y haciendo a los jefes capitalistas responsables ante el Estado de sus gestiones empresariales. Al liberalismo, porque no se abandonaba la actividad económica al libre juego de las leyes del mercado y menos todavía a las influencias financieras internacionales.

El Consejo Nacional de las Corporaciones define a éstas como instrumentos bajo la dirección del Estado, para poner en práctica la disciplina orgánica y unitaria de las fuerzas productoras con vistas al desarrollo de las riquezas, de la potencia política y del bienestar del pueblo italiano.

Para cumplir con este propósito la ley del 5 de febrero de 1934 concedía a las corporaciones tres actividades: consultivas, normativas y conciliadoras.

La función consultiva era ejercida por la corporación cuando el Estado la convocaba para exponer todo lo relacionado con sus intereses corporativos. La opinión emanada de las autoridades de la corporación podía convertirse en ley, si se trataba de normas adscriptas a su funcionamiento. Las corporaciones intervenían activamente en los conflictos de trabajo y trataban de resolverlos con criterio nacional.

Mussolini llegó al poder como Primer Ministro del Rey de Italia. No conviene olvidar esta situación cuando arrastrados por algunas similitudes con el Régimen Nazista, se quiere hacer del *Duce* una figura de jefe carismático a la manera de Hitler.

Sería erróneo negar todo parentesco, hay en los fenómenos nacionalistas de la llamada "época fascista" muchos caracteres comunes para evitar un

acercamiento analógico. Mussolini ha leído mucho a Sorel, Bergson y Peguy para no pensar en proveer a su movimiento de una mística adecuada; con todo, la idea que se hizo de su papel en el gobierno estaba condicionada por la actuación dentro de cuadros tradicionales en la política monárquica italiana. Nada de comienzos matinales. Italia tenía una historia, tenía instituciones venerables y el *Duce* no pensó abandonarlas mientras la situación no lo obligó, ya sin gran fe ni energía, a ponerse directamente bajo la férula de Hitler.

GUERRA Y CATÁSTROFE FINAL

Mussolini se había manifestado muchas veces como audaz partidario de entrar en conflictos bélicos, pero el carácter de sus declaraciones tenía el énfasis retórico de exhortaciones adobadas para un pueblo escasamente dispuesto a la vida militar. La unidad nacional italiana era muy reciente y precaria la preparación de sus soldados. Insistir en actitudes pacíficas no hubiera sido buena política, convenía preparar los ánimos para lo peor y luego hacer lo posible para evitar la catástrofe.

Mussolini fue fiel a este proyecto y si no pudo evitar la Segunda Guerra Mundial no debe cargarse toda la culpa sobre sus hombros. Hizo todas las gestiones posibles ante Inglaterra y Alemania para lograr la paz. La famosa conferencia de Munich, realizada en setiembre de 1938, fue obra suya. Nölte, sin ser especialmente afecto a Mussolini reconoce su feliz intervención en el resultado de este arreglo en alto nivel: "Los días de Munich —afirma— constituyen el punto culminante de la vida de Mussolini. Su intervención hizo posible la conferencia, era el único participante que dominaba todos los idiomas en que se negociaba. Por primera vez en la historia nacional, Italia desempeñaba la fun-

ción de personalidad dirigente en un congreso europeo. Cuando regresó a Italia le saludaron millones y millones, no pocos con las rodillas hincadas en el suelo, llenos de entusiasmo por el salvador de la paz y de Europa."

Pero la versión oficial de las naciones vencedoras quiere que toda la culpa caiga sobre las naciones derrotadas y para acreditar esa opinión, el mismo autor reconoce a renglón seguido, la falsedad de este precario triunfo. Mussolini se había entregado a Hitler y el destino de Italia quedó sellado por esta funesta adhesión.

La historia de la guerra no puede ser despachada en un par de páginas y terciar en la discusión con un examen prolijo de los sucesos exigiría un buen volumen. El simple buen sentido induce, a toda persona no cegada por una opinión previa, a pensar en una repartición menos unilateral de las culpas y los méritos.

Una verdad se impone: Mussolini no quiso la guerra pero se vio envuelto en ella por muchas razones, entre otras, su alianza con Hitler.

La guerra fue el comienzo de su desventura política; a los primeros síntomas de debilitamiento del Eje, la oposición a su gobierno resurgió con todo vigor. Se le quiso convertir en el único culpable y negociar por separado una paz vergonzosa, pero no tonta, con las potencias aliadas.

La traición de Badoglio, el abandono del Rey y la prisión de Mussolini son los acontecimientos principales del primer acto de la tragedia. El segundo está constituido por la liberación del *Duce* por un comando alemán y la formación de una pequeña república de Italia bajo obediencia germánica. Mussolini jugó sus últimas puestas con singular atonía. Había perdido la fe y la confianza en su destino.

La vida de un gran político es su obra, pero en la hora de la muerte la intimidad recupera sus de-

rechos y vuelve por los fueros del hombre que cada uno es. Mussolini no murió como un loco en la vesania de su furor desesperado. Murió trágicamente y en el drama final mantuvo su papel con el sobrio valor de quien sabe asumir la responsabilidad de sus actos, sin buscar ningún ocaso de los dioses.

Raquel lo vio por última vez en Villa Feltrinelli la tarde del 18 de abril de 1945 y recuerda con minuciosidad los últimos pasos de Benito, antes de abandonar para siempre su casa.

Romano, el menor de los hijos, tocaba un vals en el piano y como hiciera ademán de interrumpirlo para acompañar a su padre hasta el automóvil, Mussolini le pidió que continuara. Nada había en su rostro que denotara su inquietud, prometió volver dos días más tarde, pero una vez en el automóvil, se quedó unos instantes inmóvil "contemplando largamente la casa, el jardín, la ventana de su habitación y el lago azul y tranquilo".

Ocho días después, Raquel recibió su última carta: "Querida Raquel —decía— estoy en la última fase de mi vida, en la última página de mi libro. Acaso no volvamos a vernos, por eso te escribo. Te pido perdón por todo el mal que sin querer te hice, pero tú sabes que has sido la única mujer a quien de veras he querido: te lo juro delante de Dios y de nuestro Bruno, en este momento supremo. Nosotros debemos marchar hacia Valtellina, pero tú, con los niños, procura alcanzar la frontera suiza. Allí viviréis otra vida. No creo que os nieguen la entrada, porque les he ayudado siempre en lo que he podido y sobre todo porque sois ajenos a la política. Si no fuera así deberíais presentaros a los aliados que, probablemente, serán más generosos que los italianos. Te recomiendo a Ana y a Romano, en especial a Ana, que tanto necesita de ti. Te beso y abrazo, así como a los pequeños. Tu Benito."

Acosado en su último reducto por los "partisa-

nos" y las tropas aliadas, trató de alcanzar la frontera disfrazado de soldado alemán. Reconocido por sus enemigos fue asesinado junto con los últimos hombres que le permanecieron fieles.

Raquel no fue recibida en Suiza; los Mussolini no habían tenido la precaución de hacerse preceder por una buena suma de dinero para depositar en los bancos y la democrática república de las finanzas cerró púdicamente sus puertas a la mujer y a los hijos del *Duce*.

A fines de agosto de 1957 los restos de Mussolini, después de largas peripecias, volvieron al poder de su mujer para ser enterrados en la tumba de los suyos en Predappio. Un entierro a hurtadillas, ante la sola presencia de la viuda, los representantes del gobierno y el sepulturero de la aldea natal que no ocultó sus lágrimas amistosas. Las campanas de la Iglesia de San Casiano, movidas por una mano amiga tocaron con voz fuerte y clara un son cristalino. Raquel recordó que era la misma campana que la gente de Predappio había ofrecido a Rosa Maltoni, la madre de Benito Mussolini, y se sintió reconfortada.

XV

DE LA ANARQUÍA A LA ACCIÓN ESPAÑOLA

LA JUVENTUD DE RAMIRO DE MAEZTU

Como todos los escritores españoles de la llamada generación del 98, de Maeztu despertó a la vida de la inteligencia en abierta polémica contra la situación imperante en la España de su época. Pero a diferencia de los otros, el proceso de su desarrollo espiritual lo llevó a descubrir, primero con admirada curiosidad y más tarde con manifiesta devoción, los fundamentos religiosos de la tradición española y el ideal político por el que España se desangró en su lucha desigual contra el mundo moderno

Aunque parezca un tanto extraño, la influencia de Nietzsche no es ajena a este itinerario espiritual tan poco en consonancia con los ideales del Zaratustra nórdico. Para explicar esta inconsecuencia es necesario comprender dos cosas: lo que Nietzsche ayudó a descubrir y lo que el propio Ramiro puso de su particular talante, tan distinto, en su fuerte contextura moral, al enfermizo autor del *Anticristo*

Nietzsche preparó el espíritu de Ramiro de Maeztu para recibir con sagacidad los síntomas de la

decadencia vital de su pueblo, y su recio temperamento vasco le permitió ver en el cristianismo de la tradición hispánica los fundamentos de la reciedumbre que convirtió a España en padre de tantos pueblos.

Señala Vicente Marrero que Maeztu nació en una España monárquica pero sin rey, interiormente consumida por la discordia y exteriormente en acelerado proceso de descomposición. Si a estos ingredientes constitutivos de la situación nacional, sumamos los síntomas –cada día más perceptibles para el joven de Maeztu– de la decadencia familiar, tendremos una visión aproximada del panorama desalentador que marcó los primeros movimientos de su espíritu.

Los malos pasos del descalabro económico lo llevaron a Cuba donde vivió entre los años 1891 y 1894. "De una parte, mi condición de hijo de cubanos –nos dice– dábame acceso a las conversaciones y quejas de los hijos del país. De otra parte, mi naturaleza y educación española me facilitaban el cambio de ideas con los peninsulares residentes en la Isla. Todo ello hace que empiece a escribir casi en el año del grito de Bayre (1895), comienzo de las catástrofes coloniales y que en 1896 fuese uno de los hombres que ven venir, por el conocimiento adquirido en Cuba de la potencialidad enorme de los EE.UU., la catástrofe irremediable; que la ven venir, pero que la lloran con más amargura, y que de ella toman la sustancia de una idea nueva de regeneración, de progreso, de fuerza nacional, porque desde entonces parece que todas las lecturas y reflexiones mías se unifican hacia un solo punto, que consistía en preguntarme como se había preguntado un publicista francés, Desmolins: ¿En qué consiste la superioridad de los anglosajones?"

La pregunta permite respuestas muy diversas, según el nivel de profundidad que se adopte para contestarla. Ramiro la convirtió en el punto neurál-

gico de una indagación que había de llevarlo de la reflexión sobre la sociedad hasta la religiosa, luego de una estada, nada trivial, en el recinto de los filósofos modernos.

"La sensación de la propia debilidad, y de la debilidad española, en contraste con la riqueza y la energía bilbaína —nos dice su hermana María— orienta su espíritu hacia la lectura de escritores del norte: Ibsen, Sudermann y luego Nietzsche, predicadores de la fuerza que inspiran sus primeros escritos, un poco atormentados, pero en los que revela, desde el primer momento, sus egregias condiciones de escritor."

Nietzsche lo puso sobre la pista de una reivindicación de la fuerza ibérica. Si España había sido vencida en su guerra contra los Estados Unidos lo debía a su debilidad.

"Si nos habíamos debilitado —dirá en 1932, evocando su lejana admiración por Nietzsche— era sin duda por descuidar el valor de la fuerza, es decir, por menospreciarlo."

Reconoce al pensador tudesco esa deuda axiológica, pero se reprocha haber cedido a la pendiente de su moral para superhombres, cayendo en la fácil tentación de sentirse por encima de la moral tradicional.

No conviene exagerar demasiado esta influencia. Periodista en Bilbao, sus artículos estaban escritos para un público concreto a quien no se podía llegar con resoplidos sobrehumanos sin perder de inmediato el auditorio. Ramiro sabía bien cómo debía endosar sus tiradas nietzscheanas sin chocar con el buen sentido de sus lectores. En una colección de primeros artículos editada bajo el título *Hacia otra España*, escribía a propósito de un indulto esta modesta apología de la fuerza.

"Soy partidario de la moral de los fuertes y el sentimiento del perdón sugiéreme muy pocos entusiasmos. Veo en él, muy a menudo, más que la

indiferencia ante la injuria, la impotencia para el castigo. Lo juzgo inferior al placer olímpico de la venganza."

La última frase tiene su pizca de fanfarronada en provincia asombraría un poco a sus lectores, si es que no inspiraba una sonrisa. ¡Tan cargada estaba de reminiscencias clásicas!

Los otros artículos bregan por una España capaz de llevar las armas y se lamentan frente a un pueblo conducido por obispos gordos, generales tontos y políticos usureros. La realidad de un país entregado a la beatífica tarea de vegetar lo subleva. Quisiera ver resurgir los antiguos arrebatos de la raza y opta, para lograrlo, por pedir en préstamo los rugidos del solitario de Sils Marie.

INTERREGNO SINDICALISTA Y OTRAS INFLUENCIAS

Nunca he podido comprender por qué un espíritu tan fino como el de Ramiro de Maeztu haya podido tomar en serio al famoso príncipe Kropotkin. Por breve que haya sido el lapso de su admiración por el anarquista ruso, ofrece un aspecto poco claro para quien toma en cuenta la evolución de su ideario. Sin duda de Maeztu mantuvo, en todas las fases de su trayectoria, una curiosidad bien despierta a los vientos de la revolución, pero siempre se resistió a dejarse transportar por el optimismo de izquierda. Tuvo siempre una inteligencia distinguida y un talante noble; si volvió en alguna oportunidad los ojos hacia los movimientos socialistas, lo hizo inspirado por dos sentimientos permanentes de su ánimo: el horror al conservadorismo español hecho de hartazgo y dejadez; y el deseo de ver compensados con justicia los esfuerzos populares por una vida mejor.

En la faena de armonizar ambos sentimientos hay

una serie de búsquedas y tanteos, no siempre de la mejor calidad intelectual, que lo llevaron del fabianismo al sindicalismo, luego de unas cortas permanencias en los umbrales del liberalismo británico.

El sindicalismo lo sedujo porque le pareció, por un momento, la única organización efectiva, capaz de defender la libertad frente a la amenaza de un socialismo de Estado. Sus ideas sindicalistas lo llevaron a reflexionar sobre las asociaciones medievales y halló en ellas los remedios ancestrales contra el burocratismo.

Se han visto las fluctuaciones políticas de Ramiro de Maeztu como cambios mucho más radicales de lo que en realidad fueron y no suelen señalarse con suficiente vigor las constantes de un espíritu en perpetua búsqueda de certezas, por las que valiera la pena vivir. Esta natural orientación al ser, explica su fervor vitalista y su entusiasmo por doctrinas sociales en las que veía impresas las huellas de la fuerza y el porvenir.

Maeztu, como Sorel, fue un socialista que amó en los cuadros revolucionarios el impulso combativo capaz de sacar la sociedad burguesa de su marasmo consumidor. Cuando descubrió la mezquindad burocrática de la máquina socialista, su gusto por deponer en la organización gubernativa su libertad y su responsabilidad, se apartó asqueado. La burguesía prolongaba en el marxismo su anemia moral, su instinto de seguridad y su cansancio.

Los buenos siglos burgueses habían pasado, siglos de conquistas económicas, de fluctuaciones bursátiles y de riesgosos juegos financieros. En el socialismo apuntaba la hora fácil de la organización omnipresente, del estado providencia y de la bajeza vital.

Para hallarse con la propia realidad, conviene mirar la fuerza configuradora de la historia nacional. Somos siempre los hijos de una estirpe y mucho más todavía cuando esa raza tiene el relieve histórico y el fuerte carácter del pueblo español. Para descubrir a España en toda su profundidad espiritual, Maeztu debió sufrir antes, una verdadera conversión a la Iglesia Católica

Reconoce no haber sido nunca extraño al espíritu cristiano. Miró siempre con respeto todo lo referente a la Iglesia de Cristo, pero sus actitudes fueron más de cabeza que de corazón.

"No creo que pueda llamarme converso –escribió– porque nunca se rompieron del todo los lazos que me unían a la Iglesia." Estos lazos se fortalecieron cuando halló en el catolicismo las razones para comprender y amar más hondamente a España.

"Nietzsche dijo de España que había querido demasiado. La verdad es que España no quiso sino lo que todas las grandes ideas, como el liberalismo o el socialismo, han deseado y prometido: la redención del género humano."

Pero España la quiso de acuerdo con Cristo mismo y a través de la cruz, no por virtud de algún exiguo expediente humano. Maeztu cerrará su libro *Defensa de la Hispanidad* señalando a los españoles que no hay otro camino para ellos que el trazado antaño por la monarquía católica.

¿En qué consiste la hispanidad y qué sentido tiene la empresa de su defensa?

Maeztu había visitado el Nuevo Mundo en varias oportunidades. Sus años pasados en Cuba, un viaje a Norteamérica y su posterior estada en la Argentina como embajador de su Majestad el Rey de España, le dieron una idea cabal de las fuerzas y debilidades de los países americanos forjados por

España. Las guerras de la Independencia los había vuelto contra la Madre Patria y en su orfandad de raíces espirituales, parecían buscar en el materialismo socialista un sustituto de la fe perdida. Un balance ponderado de su herencia histórica podía servir para configurar un futuro de acuerdo con los auténticos reclamos del pasado.

El término *hispanidad* exige un tratamiento análogo al de cristiandad y humanidad, porque como ellos aspira a señalar una suerte de unidad dentro de una multiplicidad de pueblos.

¿Cuáles son los rasgos decisivos de esta unidad?

En primer lugar el término hispanidad impone designación de origen: "Hispánicos son todos los pueblos que deben la civilización o el ser a los pueblos hispanos de la Península."

Advierte en todos esos pueblos una conciencia real de unidad, no expresada en lazos jurídicos estables, sino únicamente en sentimientos de solidaridad manifestados con alguna afectación retórica cuando se trata de protestar contra alguna agresión norteamericana.

La hispanidad –afirmará de Maeztu– creó la historia universal al descubrir las rutas marítimas de Oriente y Occidente constituyendo la unidad física del mundo. Una acción de esta envergadura realizada en nombre de la misión dada por Cristo a los Apóstoles: "Id y bautizad a todas las naciones. . .", importa un propósito ecuménico en nombre de un plan civilizador trazado por la misma Providencia. La convicción de cooperar en la realización efectiva de un propósito divino dio a España un sentido tan absoluto de su obra, que todas las otras aspiraciones humanas debieron parecerle despreciables.

Este espíritu universal es otro rasgo permanente de la hispanidad, no siempre discernible en la mezquindad de las acciones humanas, pero claramente observable en las obras de los grandes hombres his-

pánicos. "Es en el espéritu donde hallamos al mismo tiempo la comunidad y el ideal. Y es la historia quien nos lo descubre. En cierto sentido está sobre la historia porque es el catolicismo."

La hispanidad es una unidad de orden moral en torno de un principio religioso. Conviene averiguar si junto a la misión ecuménica de la Iglesia, la hispanidad heredó características temperamentales de alcurnia española. Ganivet había puesto de relieve el fondo estoico de la raza, este estoicismo tan reciamente señalado por Séneca y que constituye, también para Maeztu, una constante del alma hispánica.

Lo más español del estoicismo es el sentimiento del carácter efímero de la vida y del valor esencial del espíritu humano. El primero, lejos de hacerlo caer en la negación nirvánica, exaspera su pasión por perdurar en lo esencial. El segundo le inspira esa seguridad en el valor de todos los hombres que le permitió lanzarse al acaso para salvar almas y alcanzar en esa tarea agradable a Dios el perdón de sus muchos pecados.

Ambos aspectos del estoicismo español, reforzado por la influencia de la Iglesia, realizan ese humanismo que aparece como una mediedad superadora, entre el exclusivismo del orgullo y el fisiológico de la nivelación materialista. El español no se ha sentido nunca monopolizador de virtudes, pero cuando ha creído cumplir una misión trascendental lo ha hecho convencido del carácter ministerial de su mensaje.

La sensibilidad para percibir la dignidad esencial de todos los hombres, no quita al humanismo hispanico su agudeza para apreciar los diversos talantes existenciales: "El sentido español del humanismo lo formuló Don Quijote cuando dijo: «Repara hermano Sancho, que nadie es más que otro si no hace más que otro»."

La misión histórica de la hispanidad –resume de

Maeztu— es enseñar a todos los hombres de la tierra que si quieren pueden salvarse y que su elevación depende de su fe y de su voluntad.

Este sentido ecuménico, misional y redentor del humanismo español le sugiere una comparación con el humanismo revolucionario. Para él, uno de los errores más profundos del socialismo es la destrucción de la creencia en la aptitud del hombre para convertirse, única cosa en la cual todos somos iguales. Pretender igualarnos en otros aspectos de nuestra actividad, es sometemos a la tortura de una amputación permanente.

La revolución sueña con la libertad, la igualdad, la fraternidad, pero despoja al hombre del plano metafísico, único capaz de dar sentido a las tres afirmaciones. Para Maeztu, como para Chesterton, la revolución está informada por verdades cristianas, extraviadas en los campos pantanosos de su verbalismo naturalista.

Así como no existe igualdad fuera de la común aptitud para la conversión, no hay libertad que no sea el resultado de una conquista espiritual incoada por la conversión, y no hay fraternidad si no se acepta a Dios como Padre de todos los hombres. La Revolución ofrece una versión profana del Reino de Dios, por eso Maeztu cree en el valor permanente de esta disyuntiva: "O la cruz de una parte, diciendo a los hombres que deben mejorar y que pueden hacerlo, y situando delante de sus ojos un ideal infinito; o la hoz y el martillo, asegurándonos que somos animales, que debemos atenernos a una interpretación puramente material de la historia, que tripas llevan pies, que no hay espíritu, que el altar es una superstición y que debemos contentarnos con comer, reproducirnos y morir."

FRENTE A LA REPÚBLICA

Vicente Marrero, en el denso libro que dedicó a Don Ramiro de Maeztu narra los últimos días del formidable cronista y hace preceder su martirio final con el recuerdo de una greguería escrita para Ramón Gómez de la Serna en el Álbum de Pombo. En ella predecía, con frases misteriosas, su trágico destino:

¿Greguería? ¡Greguería!
...Que la conciencia del mal
y del pecado original
me hagan acabar mis días,
como un cordero pascual.

La conciencia de morir como testigo de la fe no lo abandonó un solo momento desde el instante mismo que se instaló la República, hasta esa noche del 29 de octubre de 1936 en que los milicianos vinieron a sacarlo de la cárcel para asesinarlo, entre dos luces, en una carretera cualquiera de España.

La experiencia de la Primera Guerra Mundial lo había aleccionado sobre la caducidad del régimen liberal democrático. A partir de 1918 las opciones para España estaban tajantemente determinadas por el separatismo y la revolución comunista o por una dictadura capaz de unificar y dar coherencia a las fuerzas conservadoras de la auténtica tradición española. Cuando Don Miguel Primo de Rivera se hizo cargo de los ministerios para enderezar la proa del gobierno, Ramiro de Maeztu prestó su apoyo a la Dictadura Militar.

La República liberal y masónica no lo perdonó jamás, pero tampoco lo encontró desprevenido. La vio llegar desde lejos y detrás de ella percibió con claridad el espíritu del marxismo, única fuerza capaz de organizar el caos democrático y capitalizar el fracaso inevitable de un régimen sin cabeza.

Las fuerzas interesadas en guardar el orden, gobierno, ejército e Iglesia, estaban debilitadas por la incertidumbre de los espíritus. "Son débiles –escribía Don Ramiro– porque están a este efecto divididos, y están divididos porque no ven la situación con claridad."

El marxismo sabe lo que quiere, porque es espíritu dedicado a destruir el Espíritu. En esta tarea negativa comprometen una inteligencia táctica incuestionable y perfectamente adecuada para aprovechar todas las debilidades de un régimen empeñado en cultivar con denuedo la ineptitud política.

La República Española, fundada en el sufragio universal inorgánico, se convierte en el caldo de cultivo de todas las divisiones y "crea, en cada elección un conato de guerra civil".

Maeztu concede a los partidos políticos un adarme de buena voluntad para resolver, a su modo, los diferentes problemas que acosan al Estado. Cada uno de ellos estará realmente interesado en la Patria, el progreso, la educación, la higiene, la justicia, pero cada uno de ellos tiene una receta diferente para dar cuenta de las dificultades "y al cabo de unas cuantas elecciones celebradas en torno de esas manzanas de discordia, hombres unidos por todas clases de solidaridades se verán reducidos a pensar que no caben juntos sobre el haz de la tierra".

El juego del sufragio requiere por parte de sus actores un mínimo de buena voluntad para aceptar la existencia del adversario. La cosa se torna estúpida, cuando uno de los participantes entra en la partida con la expresa voluntad de ganar una vez y barrer a todos sus rivales. Dar cartas a un jugador de esta naturaleza parece suicida. El comunismo se presta al sufragio para terminar con él, si uno de los partidos liberales gana, se reinicia el juego, si pierde, pierde la cabeza. A esta forma de locura se la llamará sabiduría política.

Otra de las debilidades democráticas atacada por de Maeztu es aquella escudada bajo el título de libertad de prensa. El Estado tiene la obligación de defender la verdad y proteger a los ciudadanos "contra las sugestiones de la calumnia y la mentira y que es absurdo que se permita falsear la verdad conocida o cognoscible, fundándose en el argumento de que hay tantas cosas cuya verdad desconocemos".

Para luchar eficazmente contra el comunismo, poderosamente abroquelado en el riñón de la República Española, era menester restaurar la fuerza del Estado y evitar las debilidades sembradoras de caos. Cree, en un artículo firmado el 14-II-36, que la revolución será vencida. Los incendios de conventos y la destrucción de Oviedo han puesto al descubierto su verdadero rostro.

"El Estado corporativo, al que el triunfo probable de la contrarrevolución nos empuja, requiere una justicia que no sea corporativa, porque una legislación de clases no podría ser justa. La ley ha de dictarla la razón, en vista del bien común y no de un bien particular."

No ve como inmediatamente posible la restauración de la monarquía, pero considera de imprescindible necesidad la instauración de un poder igualmente por encima de los partidos y las clases. Su designación no puede depender de unos y otros si debe resistir sus egoísmos.

"Entre el Estado, que es el órgano encargado de asegurar la pacífica convivencia de los ciudadanos, y la lucha de clases, no cabe fórmula de arreglo, o el Estado o la lucha de clases."

La disyuntiva no tiene atenuantes porque "si se admite que la diferencia de intereses de las distintas clases sociales dan lugar a una lucha, que no puede zanjarse por la vía jurídica, el resultado de esa lucha, que es ya la guerra, aunque frenada, tiene que ser la guerra sin freno".

¿Dónde encontró su posición frente a la República las reflexiones de su defensa de la Hispanidad?

En la misión adjudicada a la contrarrevolución. La República Española destruía toda posibilidad de salud pública y daba al comunismo un amplio crédito para preparar la revolución. Deshacer el proceso era imponer una dictadura y abrir el camino para la restauración de la monarquía tradicional.

"La Dictadura –escribió– es régimen de emergencia; la monarquía de permanencia. La dictadura se establece para conjurar un peligro urgente; la monarquía para vivir siglos. La dictadura se funda en la necesidad del momento; la monarquía en la de la justicia."

Culmina sus reflexiones sobre la marcha de la política republicana, con este pensamiento sobre el valor perenne de la institución monárquica.

"Si no hay manera de evitar la diferencia de las clases sociales, lo que haría falta es buscar un poder que no dependa de ninguna de ellas, que pueda alzarse sobre todas, a fin de hacer justicia y solventar sus diferencias con un criterio de armonía, de bien común y de equidad. Y ésta fue la razón del establecimiento de la monarquía en el mundo."

DEFENSA DEL ESPÍRITU

Pensador rapsódico, el carácter ocasional de la mayoría de sus trabajos oculta la profunda versación de su cultura. Ramiro de Maeztu había leído mucho y sus encuentros reflexivos con los grandes pensadores occidentales no tenían nada de trivial. La cuenca profunda de su espíritu exigía una alimentación sustanciosa y sabía condensar sus conocimientos filosóficos en fórmulas perfectas, sin tecnicismos pedantes, pero audazmente aptas para

alcanzar la inteligencia de un público culto, sin formación especializada.

Cuando habla de la defensa del espíritu se refiere a cosas bien concretas y perfectamente accesibles para todo hombre en viva comunicación con la tradición cultural del Occidente Cristiano. El espíritu es la inteligencia del hombre ordenada al conocimiento de la realidad, creada por la inteligencia de Dios. Sin estos dos polos espirituales: hombre y Dios, no es posible emprender una defensa del espíritu.

Advierte a los enemigos del espíritu y los sabe inteligentemente preparados para la destrucción de la inteligencia. No se puede llevar una batalla exitosa contra la verdad, si no se está espiritualmente fogueado para torcerla y hacerla servir propósitos inferiores. La defensa del espíritu debe llevarse de frente contra los sofismas de la filosofía moderna. Por esa razón *La defensa del Espíritu* tiene el carácter de un diálogo inquisitivo con los filósofos modernos. El propósito de Ramiro de Maeztu era advertir en todas las empresas humanas el predominio de la espiritualidad. La fácil tentación de ceder a la corriente marxista y colocar en el fundamento explicativo de las más altas creaciones de la inteligencia, una particular modalidad del trabajo y las formas de posesión de los medios productivos, le parecía depender de una aberrante inclinación espiritual que no invalidaba, sino confirmaba, la primacía del espíritu. Preferir los valores económicos y dejar que ellos ordenen nuestra vida y la dirijan por rumbos utilitarios será siempre una manera de expresarse el espíritu de una época.

Maeztu gustaba tomar en préstamo algunas nociones del léxico de Kant, de Hegel, o de Nicolai Hartmann y después de una aguda crítica estimativa, las hacía pasar por el tamiz de su buen sentido, para devolverles el peso real, perdido en las campanas al vacío de la mentalidad idealista.

Se entusiasmó con la idea kantiana de los juicios *a priori* porque confirmaban la prioridad del entendimiento y hacían palpar la presencia de lo eterno en los más simples juicios del conocimiento aritmético. Pero después de haber sido confirmado en sus sospechas más rotundas, rechazó atinadamente el valor constructivo de las formas *a priori* y bregó, en la compañía de Maritain, por un sensato retorno al realismo tomista.

Hegel lo sedujo con su idea del "espíritu objetivo", pero luego de corregirlo a la luz de la crítica hecha por Hartmann, se detuvo a examinar la alcurnia idealista de la noción para convertirla en la manifestación de las notas comunes de la inteligencia de una época, más o menos bien expresadas en las diferentes obras de la faena cultural. Y escribe:

"Aquí se nos podrá argüir que este deseo nuestro de ver en lo inconsciente, que influye decisivamente sobre nosotros, la obra de una conciencia superior, no pasa de ser un deseo, y un deseo no es una demostración. Pero es precisamente que toda esta argumentación se reduce a mostrar la repugnancia que la dignidad del hombre siente para aceptar que los destinos humanos están fijados por el espíritu «objetivo», que es un espíritu inconsciente. No hay repugnancia en admitir la Providencia de Dios, porque se trata de un espíritu y de una conciencia infinitamente superiores a los nuestros. Tampoco hay indignidad en suponer que no hay más espíritu en el universo que el de los hombres, aunque entonces tendríamos que pasar por el absurdo lógico de suponer que conciencia viene de la inconsciencia. Pero pensar que, además del espíritu individual de los hombres hay otros espíritus inconscientes, que son el espíritu objetivo de cada nación, que impone su determinada misión a los hombres, equivaldría a suponer que su espíritu inconsciente sirve de guía al espíritu consciente y que es el ciego, un ciego poderoso, pero ciego, el que conduce al lazarillo. Y

ello implica una ofensa a la dignidad de nuestros ojos y de nuestra conciencia."

No creo que esté bien hecha la crítica a lo que realmente Hegel entendía por espíritu objetivo, pero sería vano buscar en de Maeztu la estructura de un sistema filosófico original. Había leído a los alemanes en su lengua y había comprendido en gran parte sus teorías, pero nunca le gustó alejarse demasiado de la vieja casa tradicional. Comprendía que la más vigorosa originalidad cabía con holgura bajo sus altos techos y no consideraba cuerdo echar a andar por callejones sin salida, cuando se quería penetrar en la morada del Padre.

No fue un profesional de la filosofía y si leyó mucho y bien, fue para alimentar un espíritu exigente que sabía hacer suyas las verdades del pensamiento ajeno.

XVI

LA GUARDIA SOBRE LOS LUCEROS

"Nuestro sitio está afuera, al aire libre bajo la noche clara, arma al brazo y en lo alto, las estrellas."

LOS ORÍGENES

José Antonio nació el 24 de abril de 1903. En Madrid comenzaba la primavera. Fue el primer hijo del teniente coronel Miguel Primo de Rivera y de Casilda Sáenz Heredia y Suárez de Argudín. La pila bautismal lo recibió el trece de mayo del mismo año con los nombres de José Antonio María Gregorio. Su amor a la sencilla brevedad lo llevó a condensarlos en los dos primeros. Ellos fueron los únicos grabados sobre la lápida que cubrió su cuerpo en el Escorial y sobre la que lo guarda en el Valle de los Caídos. Símbolo familiar de la España solariega y tradicionalista, ambos nombres fueron bandera de unidad y santo y seña para el combate contra las fuerzas marxistas.

Miguel y Casilda tuvieron cinco hijos más: Miguel, Carmen, Pilar, Angelita y Fernando. Pocos días después de nacer el último de los niños, murió Casilda cuando apenas tenía veintiocho años. Los huérfanos fueron criados por una hermana de don Miguel, María Primo de Rivera, a la que llamaron siempre Tía Ma.

Don Miguel fue fiel al recuerdo de la esposa; desde que quedó viudo, el servicio de la patria absorbió todas sus energías; cuando las circunstancias se lo permitían, volvía a la casa para volcar en sus hijos una ternura tan pudorosa en la expresión como profunda en el contenido.

Los amó a todos por igual, pero José Antonio despertaba en él no sabía qué premonición misteriosa de un destino fuera de serie. En un retrato familiar enviado a un amigo, escribió sobre el primogénito: "Será un hombre del que hablará la historia."

El niño creció sano, fuerte y de espíritu dominante. Nada hacía prever el extraordinario destino augurado por el padre, a no ser aquellos dos ojos castaños, un poco melancólicos bajo la frente despejada y que muchos creyeron azules o verdes, tan claro era el brillo de la franca mirada.

En el vasto anecdotario en torno de José Antonio ocupa su lugar la discusión respecto a color de sus ojos. La Tía Ma aseguró a los que más tarde se lo preguntaron, que fueron castaños. Hay que creerle bajo palabra, muchas veces se habrá inclinado sobre ellos para recoger la tierna mirada luminosa.

Los Primo de Rivera eran de vieja cepa andaluza y conservaban en esas comarcas una propiedad que José Antonio y sus hermanos frecuentaron durante las vacaciones. Les gustaba correr entre los olivos, montar a caballo y nadar en las corrientes de esos arroyos serenados en las llanuras sureñas. La buena raza, el aire libre y la paz sencilla de un hogar noble y sin estrépitos mundanos, dieron a los niños fuerza y arrojo.

Se criaron así, a la española, alegres en la seguridad de un cariño sólido y sin mimos, firmes en la disciplina de principios religiosos indiscutidos y con raíces profundas en el alma de la estirpe.

Un viejo tío de don Miguel, el general Fernando Primo de Rivera, se ilustró en las guerras coloniales

de España y mereció el título de marqués de Estella, heredado a su muerte por José Antonio. Don Fernando vivió hasta 1921 y los niños solían visitarlo en su finca andaluza, fue él quien dio a José Antonio sus primeras lecciones de equitación y le enseñó a mantener su gallardía física con activo entrenamiento. José Antonio fue decidido deportista y hasta en la Cárcel Modelo de Madrid mantuvo su forma gracias a la práctica del fútbol.

ESTUDIANTE DE DERECHO

Estudiante aplicado y vivaz, pronto terminó el bachillerato y preparó su ingreso a la Facultad de Derecho. Don Miguel, puntilloso del honor militar de la familia, quizá deseó verlo emprender su propia carrera, pero no hizo nada para apartarlo de lo que parecía ser una auténtica vocación jurídica.

El bachillerato español era corto y poco exigente, un joven inteligente podía terminarlo en un lapso breve. José Antonio tenía apenas quince años cuando ingresó a la Facultad de Derecho de Madrid. Allí descubrió que su gusto por la legislación civil y penal era —como la profesión militar prestigiada por los Primo de Rivera— inclinación atávica. Los Sáenz Heredia, viejos magistrados castellanos, tenían el derecho en la sangre.

Unos años después de haber ingresado en la Universidad, el padre —con el propósito de iniciarlo en las realidades de la vida— lo empleó en una casa de venta de automóviles. Así aprendió a ganar sus primeras pesetas y atender por sí solo las necesidades de su joven existencia.

Siguió estudiando firme, con orden y minuciosa atención. Sin ser el mejor de su promoción, se entreveró con los buenos e hizo del estudio del derecho un fin.

"La finalidad de mi vida —escribía por esa épo-

ca– es llegar a saber un poco de derecho. Es mi carrera como una novia por la ilusión que me inspira. El derecho bien entendido es arquitectura, es ciencia y es arte. Por lo demás nunca estoy contento de mí mismo. Siento constantemente una rebeldía, hija de mi intenso afán de superación."

Palabras juveniles, nacidas en la ingenuidad del descubrimiento, pero reveladoras de la profunda seriedad que ponía en todos sus actos. Pero no nos lleve a engaño sobre su talento la concisa precisión de sus gustos jurídicos y la severa disciplina de su vida. José Antonio era dueño de un humor excelente y sentía una sana inclinación por los placeres habituales y sencillos. Buena salud y mejor diente, gustaba comer a la española con gallardo apetito. Una muestra de sus predilecciones culinarias y de su humor es un "elogio" a la manera de Baltazar de Alcázar que escribió para una posada donde había merendado a su gusto, un día del mes de diciembre de 1926.

Tres años antes, justamente el 13 de setiembre de 1923, el Rey, don Alfonso XIII, había llamado al general don Miguel Primo de Rivera para que se encargara del Gobierno y restableciera la autoridad comprometida por el régimen parlamentario. Don Miguel gobernó España hasta 1930 y cumplió rigurosamente con la consigna propuesta: restableció la autoridad, organizó la vida municipal y dirigió personalmente la campaña de Marruecos haciéndola culminar en un tratado de paz con Francia que consolidó el poderío colonial español.

BAJO LA SOMBRA DE LA DICTADURA

José Antonio, después de haber hecho el servicio militar en un regimiento de caballería, terminó su carrera de abogado y abrió un bufete en Madrid.

Serrano Suñer nos informa sobre el poco gusto que sentía José Antonio por la magistratura.

"No me vengan con ese monstruoso instrumento de tortura —decía medio en broma y medio de veras—, la magistratura no selecciona nada y sirve, efectivamente para aniquilar, disminuir y limitar tantas capacidades."

El pudor de aparecer como un aprovechado de la situación paterna, lo retuvo en las sombras. De vez en cuando aparecía en algún acto oficial, pero un tanto borrado en el séquito de don Miguel y aunque llamaba la atención por su prestancia juvenil, al mismo tiempo sencilla y elegante, no buscaba de ningún modo su promoción. Almagro de San Martín nos cuenta que estaba siembre bien vestido, pero sin atildamiento. Nada de sombrero ni gabán, un atuendo simple y lleno de grave recato, como si quisiera hacerse perdonar el gran puesto paterno.

Pudor, no vergüenza, no hay en él ni el asomo a la política del padre. Cuando don Miguel caiga y Alfonso XIII ponga en evidencia la reiterada ingratitud de los reyes para con sus buenos servidores, José Antonio será el primero en levantarse contra los detractores del dictador y lo hará con toda la indignación de su fuerte temperamento.

Mientras el padre estuvo en el poder, José Antonio no apareció nunca en primera plana y se mantuvo en el círculo de sus trabajos forenses sin frecuentar los pasillos de la política.

Lo ayudaba en el ejercicio de su profesión su disciplina de estudio, su metódica organización intelectual y la severa arquitectura de sus exposiciones. Nunca una palabra de más, ágil y firme, el estilo de José Antonio tiene la breve claridad de un parte militar, pero un dejo de ironía habla de su gusto por las letras y del cultivo permanente de una inteligencia abierta a muchos intereses culturales.

A propósito de esta inclinación meditativa de su

índole, recuerdo una carta a Julián Pemartín donde alaba la actitud del fascismo en defensa de la patria y al mismo tiempo se defiende de aspirar al caudillismo carismático:

"El caudillo tiene algo de profeta, necesita una dosis de fe, de salud, de entusiasmo y de cólera que no es compatible con el refinamiento. Yo, por mi parte, serviría para todo menos para caudillo fascista."

Y añade esta observación que refleja claramente sus gustos intelectuales:

"La actitud de duda y el sentido irónico, que nunca nos dejan a los que hemos tenido más o menos una curiosidad intelectual, nos inhabilitan para lanzar las robustas afirmaciones sin titubeos que se exige a los conductores de masas."

La vida de José Antonio durante los años que gobernó don Miguel, tuvo un ritmo activo y fácil: trabajo profesional, lecturas a gusto, deportes. Medita mucho, escribe algo y pasa del golf al fútbol con alegre euforia. Pero por mucho que recate su nombre prestigioso, el estudio se le llena de clientes y tiene el irónico placer de constatar que gana más que el Primer Ministro del Rey de España.

"España es un país más democrático que Francia —observa—, pues un pequeño abogado como yo gana más que el Primer Ministro."

Comprendía perfectamente que su prosperidad estaba relacionada con la posición de don Miguel y esto no le hacía del todo feliz.

El general Primo de Rivera era un hombre severo, pero bajo su aparente rigidez disimulaba una naturaleza afectuosa y muy vulnerable en su sensibilidad. Como todos aquellos a quienes el poder deja un poco solos, necesitaba volcar en los suyos el caudal de su ahogada ternura. Con frecuencia salía con José Antonio y por un mutuo acuerdo solían visitar el Escorial. La soledad, el recogimien-

to solemne del monasterio, los envolvía en el recuerdo de una España grande y austera.

EL RECUERDO DE DON MIGUEL

Los últimos años del régimen restaurador se hundieron bajo la rechifla de los enanos sublevados. Don Miguel sentía crecer la oposición a su política bajo la mirada irónica de ese maestro de escepticismo que fue don Alfonso XIII. Se mantuvo firme, pero algo en su interior pareció romperse definitivamente. En una oportunidad, la única durante su gobierno en que José Antonio habló públicamente en un homenaje a los hermanos Manuel y Antonio Machado, don Miguel sintió que los ojos se llenaban de lágrimas y abrazó a su hijo con una emoción que presagiaba el destino de esa España tan amada y esquiva y tan celosamente defendida por su ardiente patriotismo.

El 28 de enero de 1930 don Miguel Primo de Rivera fue invitado por el Monarca a abandonar el gobierno. En su lugar fue designado el general Dámaso Berenguer para dar satisfacción a los enemigos de la dictadura. Era un desmentís a todo lo hecho y un desaire gratuito no justificado por ninguna razón de estado.

Don Miguel se retiró a París y allí pasó los pocos meses que le quedaban de vida. José Antonio permaneció en Madrid para hacer frente a los enemigos del dictador. Lo hizo sin vacilaciones, clara y firmemente, tanto en el terreno de la polémica verbal como en el de los bofetones, sus réplicas en uno y otro campo tuvieron idéntica contundencia. El hijo no renegaba la estirpe e hizo saber a todos los españoles que tenía a honor llevar el apellido Primo de Rivera.

La suave ironía de su tono habitual se hizo más cáustica, era la única arma que encontró a mano

para fustigar a los enanos repentinamente crecidos con la caída del gigante.

En un artículo publicado en "La Nación" el 10 de febrero de 1930, señala: "Estamos muy contentos. Advertimos cómo se multiplican los homenajes y las glorificaciones: aquí no ha pasado nada; aquí nadie ha roto un plato. La dictadura fue un capricho, porque España estaba mejor de lo que quería antes del 13 de setiembre, admirablemente gobernada, con un paraíso en Marruecos, sin saber en qué invertir su cuantioso superávit, ni en dónde enterrar los muertos de los crímenes sociales."

La imagen de su padre vuelve a la pluma un par de días después y el tono del artículo cambia. No se trata de fustigar el sobresalto de caciquismo pueblerino, sino de recordar el sacrificio silencioso de aquel centinela abandonado en la ingratitud del destierro.

"La vocación de gobernante (la pura vocación de gobernante, no sus falsificaciones) sólo llama a los mejores espíritus, a los que, por adelantado, cuentan con que la injusticia será su galardón y la aceptan abnegadamente."

El 17 de febrero del mismo año desarrolló el tema de la justicia en el "Ateneo" de Albacete. Poco tiempo después la misma institución invitó a don Luis Jiménez de Asúa a pronunciar una conferencia sobre un punto de su especialidad. El preclaro profesor de Derecho Penal no podía hablar en una tribuna deshonrada para siempre por la presencia del hijo de Miguel Primo de Rivera. En un telegrama con ínfulas de epitafio escribió:

"Enterado conferencia ese centro hijo Primo de Rivera, niégome terminantemente ir yo. Asúa."

"Nada menos —comentó José Antonio en "La Nación" del 26 de febrero de 1930—. El señor Asúa se niega hablar donde yo he hablado. Y no así como así, sino terminantemente. Lo dice aun a costa de pagar más caro el telegrama. En previsión, sin

duda, de que la Junta del Ateneo viniera a Madrid para llevárselo *manu militari.* Ya lo sabe la Junta: todos sus esfuerzos serían inútiles ante la sentencia del profesor."

El señor Jiménez de Asúa no inculpaba a José Antonio de ninguna actitud personal que afectara su buen nombre y honor. Su culpa era hereditaria, como una maldición griega. José Antonio revela la gazmoñería oculta en el puritanismo de este vendedor de virtudes republicanas.

"Pero además, el señor Asúa, como enemigo acérrimo de la aristocracia, detesta los privilegios hereditarios, no parece que pueda ser tampoco defensor de las persecuciones hereditarias. Si es injusto que ostentar un apellido confiera prerrogativas ¿cómo va a ser justo que llevar otro apellido atraiga proscripciones? Maravillosa manera de crear, por fuero de la sangre, una aristocracia al revés."

El 16 de marzo del mismo año murió en París don Miguel Primo de Rivera. Para José Antonio no cabía la menor duda: la muerte del ex ministro en exilio había sido causada por la ingratitud de todos los que benefició con su gobierno. Por una razón de lealtad, limpiamente ligada a una raza de prestigio y de comando, José Antonio no acusó directamente al Rey, pero detrás de sus reproches asoma su amargura por la actitud de Alfonso XIII.

"Ha muerto por mano artera, no naturalmente —dijo a los periodistas que lo entrevistaron—. No ha podido resistir que su conciencia limpia se vea envuelta, injustificadamente, en una campaña de responsabilidades. De haber tenido fuerzas físicas, la hubiera afrontado; pero su organismo no ha podido resistir la protesta contra la injusticia."

Don Miguel recibió sepultura en el cementerio de San Isidro y no en el Panteón como correspondía a la alta dignidad de su posición. Para agraviar la memoria del vencedor de Alhucemas no se rindieron honras militares y los pocos soldados que acom-

pañaban el féretro lo hicieron para contener al público agolpado en su seguimiento.

José Antonio comprendió las exigencias de la hora y acudió a lo más inmediato: mantener presentes en España las directivas políticas de don Miguel. Se presentó como candidato a diputado por Jerez y manifestó que no lo llevaba el deseo de entrar en guerra con los enemigos de su padre, sino el de seguir su ejemplo y mantener viva su memoria.

A esta parte de su vida corresponden sus primeros discursos políticos y algunos escritos publicados en "La Nación" de Madrid. En todas estas expresiones de su faena política apunta ya el espíritu de lucha jubilosa que inspirará a la futura Falange Española. Recordamos una nota donde se refiere irónicamente a los pregoneros del periódico anarquista "Rebelión".

"Hombre, no pregone Ud. así —les dice—. Le da Ud. a su grito como una resonancia agorera de calamidades. Y si la gente se acostumbra a ver como calamidad la rebelión que Ud. anuncia ¿quién va a mirarla con simpatía? No imprima a su voz cavernosidades de responso, déle un sonido vibrante de clarín de triunfo."

En este consejo se percibe el impulso secreto que lo guía, pues no se trataba solamente de defender la memoria del padre, debía recoger su testamento y poner la acción política al ritmo de la nueva circunstancia española. Los hombres fieles a la memoria del Dictador pertenecían a una España superada por la crítica rencorosa de los pregoneros izquierdistas. Había que pensar nuevas consignas capaces de prender en la juventud y lanzarla en una acción de energía arrolladora. Por el momento los santo y señas con éxito estaban en la boca de una morralla intelectual cuyas aspiraciones le inspiraban el más profundo desprecio.

"Ahora es la hora de los enanos —decía—. ¡Cómo se vengan del silencio a que los redujo! ¡Cómo se

agitan, cómo babean, cómo se revuelven impúdicamente en su venenoso regocijo! ¡Hay que tirarlo todo! Que no quede ni rastro de lo que él hizo."

Los enanos tenían la palabra y no la soltarían hasta demoler todo lo que podía demolerse. Estaban en las cortes constituyentes: abogadetes, politiquillos, escritorzuelos, mequetrefes de diversa calaña y toda la hez universitaria con sus ambiciones, sus frustraciones y sus resentimientos tenaces.

La precaria presencia del monarca velaba un poco el fondo trágico de las opciones en las que se jugaría el destino de España. Las elecciones municipales de 1931 dieron fuerte mayoría a Alfonso XIII, pero el empuje revolucionario de las grandes ciudades puso en peligro la paz interior. El rey, que tenía coraje y no le faltaba inteligencia, no amaba los grandes esfuerzos y las decisiones audaces, compró la paz con la abdicación y abandonó España sobre todos los explosivos acumulados por la demagogia.

Los enanos establecieron la república, régimen anónimo, multitudinario y siempre bien dispuesto para el reparto de las prebendas opíparas. Un típico representante de ese mundo de fabricadores de frases, Manuel Azaña, se encargó de presidir el caos. Muy pronto los elementos de extrema izquierda comenzaron a dirigir el proceso de la insurrección general: huelgas, motines sangrientos, atentados, incendios y violencias fueron los frutos amargos del enanismo. España entró, vertiginosamente, en clima de guerra civil.

EN LA REPÚBLICA

José Antonio había madurado mucho. La abdicación del monarca no lo entristeció con exceso. Todo hace suponer que el recuerdo de la muerte de don Miguel no lo disponía favorablemente para

un retorno de la monarquía. La proclamación de la República lo encontró expectante. Conocía la insignificancia de ese gobierno de retóricos, pero preveía en el horizonte político de la época el nacimiento de una nueva fuerza, de un entusiasmo juvenil capaz de edificar una España nueva con las piedras milenarias de la España tradicional.

Amaba demasiado su libertad personal para comprometerse sin detenida reflexión en un movimiento político dirigido con criterios no totalmente coincidentes con los suyos propios. Por un tiempo vaciló entre su fidelidad a los antiguos amigos de su padre y las exigencias sociales del momento. Comprendía la justicia de las reclamaciones del mundo obrero y no estaba dispuesto a montar una restauración con el solo apoyo de los beatos poseedores.

Andaba en esos titubeos cuando conoció a José María Gil Robles, excelente profesor de derecho en la Universidad de Salamanca y fundador de un partido de derechas con gran sensibilidad para las reivindicaciones populares. El hombre hablaba bien y rimaba con el ambiente saturado de elocuencia. Desgraciadamente tenía más conversación que empuje político y los hechos superaron pronto su aptitud para aprovecharlos convenientemente.

El levantamiento del general Sanjurjo en 1932 fue el primer anuncio de la opinión que el caos republicano inspiraba en gran parte del Ejército español. José Antonio no tuvo ninguna conexión con los rebeldes, pero el gobierno consideró oportuno envolverlo en el proceso y junto con su hermano Miguel conoció por primera vez la Cárcel Modelo de Madrid.

La prisión duró poco, apenas unos días, pero fueron suficientes para poner de relieve la calidad de los acusados y la mala fe de las autoridades para con los hijos del ex dictador. Todo el mundo que seguía en España con atención los acontecimientos, advirtió una cosa: el "señorito" José Antonio habla-

ba bien y sabía hacerlo con la firmeza de un jefe. No era mucho, pero dado el temperamento español, era importante para empezar una carrera política.

No interesa destacar la sucesión cronológica de los hechos, por esa época José Antonio conoció el movimiento encabezado por Ramiro Ledesma Ramos llamado "Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista" y el de Onésimo Redondo: "Consejos Castellanos de Acción Hispánica". Nada más distinto que esos dos hombres y nada mejor dispuesto que ambos grupos para ser positivamente catalizados por la fuerza arrolladora de José Antonio.

Ramiro Ledesma Ramos era pequeño y arrebatado. Tenía el empuje vibrante y el instinto revolucionario de los hombres de izquierda. Su amor a España y la clara reciedumbre de una vindicación sin resentimientos lo colocaban entre los que reclamaban para el país una forma política fiel al espíritu de su historia.

Onésimo Redondo era la encarnación de la hidalguía castellana en su amor a las tradiciones y en su fidelidad a la Iglesia Católica. En noviembre de 1932, Ramiro y Onésimo unieron sus fuerzas en un movimiento único bajo la divisa de las "Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista": "Por la Patria, el Pan y la Justicia". El yugo y las flechas de Isabel de España fueron el aporte tradicionalista de los hombres de Onésimo Redondo.

Terminaba el año 1933 cuando José Antonio Primo de Rivera, Julio Ruiz de Alda y otros jóvenes amigos hicieron la exposición de un programa político para servir de guía a la Revolución Nacional Española. La declaración de los puntos básicos encarnó en un movimiento que aspiraba a una militancia activa y su carácter estaba claramente determinado por el nombre: Falange Española.

La breve denominación auspiciaba el tono militar de un grupo unido por irrevocable vocación de servicio. El 29 de octubre de ese mismo año, José

Antonio pronunció en el Teatro de la Comedia de Madrid, el célebre discurso inaugural.

"Antes, en otras épocas más profundas, los Estados, que eran ejecutores de misiones históricas, tenían inscriptas en sus frentes, y aun sobre los astros, la justicia y la verdad."

Con dos palabras y una metáfora poética señaló a la juventud de España el alto rumbo de un camino sin menguas. La revolución liberal burguesa había destruido la unidad de la patria y la había sustituido por el tráfico de los intereses partidistas. En ese comercio envileció al pueblo poniéndolo en manos de los promotores de la lucha de clases para construir, sobre las ruinas de la civilización moral, la cárcel del imperio socialista.

Ni a la izquierda, ni a la derecha: "La patria es una unidad total en que se integran todos los individuos y todas las clases; la patria no puede estar en las manos de las clases más fuertes ni de los partidos mejor organizados. La patria es una síntesis trascendente, una síntesis indivisible, con fines propios que cumplir y nosotros lo que queremos es que el movimiento de este día, y el Estado que crea, sea el instrumento eficaz, autoritario, al servicio de la unidad indiscutible, de esa unidad permanente, de esa unidad irrevocable que se llama patria."

Su voz encontró el sendero y el tema de su reclamo. Los rojos lo llamaron fascista y cargaron sobre la palabra todo el peso de una designación oprobiosa. José Antonio aceptó el mote y en muchas oportunidades señaló su deuda con Mussolini y las notas que distinguían su movimiento de aquél que llevó al *Duce* a la cabeza de Italia.

Se reconocía fascista porque la bandera reclamada por la unidad española debía alzarse alegremente, poéticamente, y aunque necesitara pasar por la prosa del Parlamento debía conservar la clara conciencia de que ése no era su sitio. "Nuestro

sitio está afuera . . . al aire libre bajo la noche clara, arma al brazo y en lo alto, las estrellas."

Cuando se examina el "fascismo" español, conviene tener presente este hecho: no todas las fuerzas levantadas contra la anarquía republicana fueron fascistas en sentido estricto. La palabra fascista se convirtió, gracias a la propaganda de liberales y comunistas, en un adjetivo denigrante e indistintamente aplicado a todos los opositores. Suscitaba en su contra el apoyo de los tímidos, asustados por las consignas militares y el aire de jocunda violencia auspiciado por el movimiento.

José Antonio tomó algunas medidas inspiradas en la táctica política mussoliniana, pero la asimilación no era tan profunda como puede suponerse. En su trasfondo temperamental, la Falange tenía más similitudes con el carlismo que con los *fasci* italianos. El pensamiento de José Antonio estaba virgen de todo compromiso con las oscuridades panteísticas de Hegel, con las reflexiones sobre la violencia de Sorel o con las lucubraciones maniáticas sobre el superhombre. Profundamente católico, su espíritu se alimentaba en las fuentes tradicionales de la España medieval. Pero había algo en la época, un clima moral, un cierto gusto por la expansión alegre y violenta que puso música militar a la reacción del orden contra la agresión comunista.

José Antonio en una carta abierta a Juan Ignacio Luca de Tena, lo dice con claridad que libra de comentarios:

"El fascismo no es una táctica: la violencia, es una idea: la unidad. Frente al marxismo, que afirma como dogma la lucha de clases, y frente al liberalismo, que exige como mecánica la lucha de partidos, el fascismo sostiene que hay sobre los partidos y las clases algo de naturaleza permanente, trascendente, suprema: la unidad histórica llamada patria. La patria que no es meramente el territorio donde se despedazan —aunque sólo sea con las

armas de la injuria– varios partidos rivales, ganosos todos de poder. Ni el campo indiferente en que se desarrolla la eterna pugna entre la burguesía que trata de explotar al proletariado, y un proletariado que trata de tiranizar a una burguesía. Sino la unidad entrañable de todos al servicio de una unidad histórica, de un supremo destino común, que asigna a cada cual sus tareas, sus derechos y sus sacrificios."

Admite ser "fascista" si esta palabra señala con énfasis la unidad negada por los partidos y las clases.

En otra carta dirigida al mismo destinatario habla de la violencia. La coloca, como conviene, en el nivel militar de una fuerza noble al servicio de la nación.

"Sólo se alcanza dignidad cuando se sirve. Sólo es grande quien se sujeta a llenar su sitio en el cumplimiento de una empresa grande."

Distingue la violencia del matón que golpea por la espalda o la del resentido que destruye por odio, de la violencia del padre de familia que repele al ofensor de su casa.

No faltaron las cogullas almidonadas para acusarlo de ir contra la enseñanza de la Iglesia. José Antonio defendió al "fascismo" de esa acusación injusta y confirma en su defensa nuestra sospecha de que su versión personal de la política fascista tendía a encontrar las constantes católicas de la misión de España en el mundo.

No fue lector de Hegel, nada en su temperamento lo habilitaba para una tarea tan tediosa. Poco filósofo y buen creyente, su fe lo alejó sanamente de vanas especulaciones. En filosofía se atuvo a lo impuesto por el sentido común, inspirado en los principios del viejo catolicismo español.

Pero el momento urgía la acción. Las fuerzas revolucionarias estaban en el poder y desde allí lle-

vaban un ataque demoledor contra todas las estructuras del viejo orden social.

En marzo de 1934 la Falange Española se unió con los grupos de Ledesma Ramos y de Onésimo Redondo y tomó el nombre bastante largo de "Falange Española de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista". Traducido al breve lenguaje de las siglas se convirtió en "FE de la JONS". Un triunvirato formado por José Antonio, Ruiz de Alda y Ledesma Ramos se encargó de dirigir el destino del movimiento en esa hora decisiva. Onésimo Redondo, en aras de la unidad, sacrificó sus legítimas aspiraciones al caudillaje. José Antonio y Ledesma Ramos trataron, con poca suerte, de acordar sus voluntades. Eran demasiado diferentes para armonizar y hubo entre ellos algunos conflictos que hubieran terminado en la ruptura total si la muerte no los hubiera unido para siempre en el testimonio de la sangre.

LA FALANGE ESPAÑOLA

No todos los antiguos simpatizantes de la Falange aceptaron la fusión. El ingreso a las filas contrarrevolucionarias de elementos extraídos de la izquierda significaba para muchos un peligroso acercamiento al enemigo. Ofrecieron su dimisión y José Antonio las aceptó con gusto. No era muy feliz con tanto señorito enrolado en lo que consideraba una lucha por el pan y la justicia. Los que no entendieran esto hacían muy bien en irse.

Los comunistas y los anarquistas, con la clarividencia que da el odio, vieron el peligro de la nueva fuerza y reaccionaron de inmediato. El 18 de enero de 1934 la "FE" tenía su primera baja. Era un joven estudiante llamado Francisco de Paula Sampol Cortés. La semana siguiente, dos heridos de bala, y de ahí en adelante cada número de la re-

vista editada por el movimiento trae su lista de heridos y muertos en acto de servicio. La Falange toma nota y se expresa con la lacónica severidad del jefe:

"La muerte es un acto de servicio, ni más ni menos. No hay que adoptar actitudes especiales ante los que caen. Cada uno debe seguir en su puesto como estaba en el suyo el camarada que cayó. Cuando se pase lista y se nombre al caído, todos deben responder: ¡Presente!"

Esta parca aceptación de la muerte templaba el alma para el sacrificio, pero no está en el temperamento español la entrega pasiva a la agresión injusta. José Antonio trató de evitar, en todo lo que pudo, la respuesta violenta de sus jóvenes correligionarios. Comprendía que los adversarios esperaban una réplica para iniciar contra ellos un juicio que sólo Dios sabía dónde podía terminar. En la "FE" del 1º de febrero de 1934 leemos:

"No hagáis caso de los que, cada vez que cae uno de los nuestros, muestran mayor celo que nosotros mismos para vengarle. Siempre parecerá a esos la represalia pequeña y tardía. Siempre deplorarán lo que padece el honor de nuestra Falange con soportar las agresiones . . . No les hagáis caso . . . El honor y el deber de la Falange tienen que ser medidos por quienes llevan sobre sus hombros la responsabilidad de dirigirla."

En ese mismo año José Antonio viajó a Alemania. No vio a Hitler como sus enemigos denunciaron, ni pareció muy bien impresionado por lo que vio del nazismo. El 19 de diciembre publicó una nota donde dice:

"El jefe de la Falange ha sido invitado a concurrir al Congreso Internacional Fascista realizado en Montreux, pero ha rehusado la invitación porque considera que el carácter del movimiento que él dirige es contrario a una directiva internacional.

Por otra parte la «FE de la JONS» no es un movimiento fascista."

Esta declaración contradice francamente lo afirmado en otros escritos sobre la orientación fascista de la Falange. La contradicción es más aparente que real. Si el término fascista designa un talante político, una actitud de franca militancia contra la agresión roja, José Antonio aceptó con gusto el calificativo. Pero si la palabra significaba un movimiento ideológico inspirado en la filosofía hegeliana y que arrastraba consigo prejuicios raciales completamente ajenos a los sentimientos españoles, José Antonio rechazaba el adjetivo. En un artículo de fondo: "Vida Fascista", aparecido en la "FE" del 11 de enero de 1934, expresa esta distinción con toda la claridad deseable:

"Para España el problema judío no es ni ha sido nunca un problema de raza, sino un artículo de fe. No hay más que dos pueblos en el mundo que hagan de la raza, del «jus sanguinis», un principio vital y político: los arios y los judíos."

En otro párrafo del mismo artículo precisa con más rigor la posición de la Falange frente al hitlerismo:

"Lo que ha hecho Hitler –al potenciar el genio alemán– es reavivar en él su instinto antimoreno, antisemita; ese instinto que tuvo ya consecuencias tan graves como el protestantismo rubio contra la religión de Roma, en tiempos de aquél otro Hitler, llamado Lutero."

Sería ridículo pensar que tales expresiones suponían una condena sin apelación al nazismo o una ruptura política en circunstancias tan delicadas. Era simplemente poner de relieve una diferencia de fondo que hacía al espíritu de la Falange Española frente al nacionalismo alemán.

La guerra civil pesaba cada vez más en la conciencia de los españoles. Todos la sabían inevitable y la sentían crecer en el alma como un muro de

incomprensión. España estaba dividida en lo más profundo de su realidad anímica y la creciente enemistad que separaba a tradicionalistas y rojos sólo podía dirimirse en un duelo a muerte. José Antonio comprendía perfectamente los equívocos que alimentaba ese odio y aunque no temía por su vida, temblaba por España. La veía removida hasta las entrañas de su realidad espiritual por el frío cálculo de los unos y la ciega pasión de otros. A este doble bolchevismo hacía alusión en sus discursos, cuando con la oportuna frescura de sus frases, señalaba la doble faz de los promotores del odio entre españoles:

"Bolchevique es todo el que aspira a lograr ventajas materiales para sí y para los suyos, caiga lo que caiga; anti-bolchevique, el que está dispuesto a privarse de bienes materiales para sostener valores de calidad espiritual. Los viejos nobles, que por la religión, por la patria y por el rey comprometían vidas y haciendas, eran la negación del bolcheviquismo. En cambio los que se aferran al goce sin término de opulencias gratuitas, los que reputan más y más urgente la satisfacción de sus últimas superfluidades que el socorro del hambre del pueblo... Esos intérpretes materialistas del mundo son los verdaderos bolcheviques."

En noviembre de 1935, cuando se realizó en Madrid el Segundo Consejo Nacional de la Falange, José Antonio clausuró el acto con un discurso que ubicaba con rigor la posición de la Falange frente a la sociedad capitalista y al comunismo ruso. Ante una y otra forma falsificada de la vida social, exaltaba los valores espirituales del hombre, la defensa de su dignidad y salía al encuentro de los males engendrados por la codicia, auspiciando una España vertebrada por la conjunción jerárquica de todos sus valores.

La arenga tenía, por momentos, la sentenciosa precisión de un alegato y concluyó con una de sus

frases lanzadas hacia arriba, en un ademán que presagiaba el ofrecimiento de su propia vida.

"La Falange estará hasta el final en su altiva intemperie, y ésta será otra vez —¿os acordáis camaradas de la primera hora?— nuestra guardia bajo las estrellas."

La frase tenía un sentido hondo y solemne, todos aquellos jóvenes se sintieron llamados al holocausto anunciado por la voz alta del jefe.

Fue después de este discurso cuando a uno de los miembros de la Falange se le ocurrió dotarla de un himno. ¿No podría improvisarse uno que rimara aquellas consignas vibrantes y generosas?

José Antonio hizo el boceto general y señaló los tópicos: un canto que hablase del amor, del sacrificio enaltecido por la esperanza de un premio trascendente y del retorno alegre después de la victoria.

Todo José Antonio estaba allí: su elevada nostalgia, su coraje y su ternura. No había una sola palabra de odio, ni un destemplado grito de resentimiento.

EL TESTIMONIO

Con los primeros días del año 1936 arrecia en España la violencia marxista. Se presiente la proximidad del combate y los militantes corren a tomar posiciones denunciando el propósito irrevocable de llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias.

El 11 de marzo cae traidoramente herido un joven falangista estudiante de derecho. Los compañeros, contra las reiteradas indicaciones de José Antonio, deciden vengarlo. La víctima elegida por los aprendices de terroristas es don Luis Jiménez de Asúa. Poco habituados al manejo de las armas, yerran el tiro y matan al agente encargado de custodiar al eminente penalista. Don Luis se siente

mártir y toda la prensa oficial se lanza contra José Antonio y la Falange.

El 14 de marzo del mismo año José Antonio es nuevamente conducido a la Cárcel Modelo de Madrid. Las acusaciones son varias: incitación al crimen, ruptura de los sellos colocados por la policía en el cerrado local de la Falange, etc. El proceso irá acumulando cargos y José Antonio se defenderá vanamente contra ellos recurriendo a todos los medios jurídicos posibles.

La historia del juicio ha sido hecha con todos los pormenores del caso. Los rojos tenían su víctima entre las manos y no iban a permitir que escapara por alguna de las mallas flojas de una legislación hecha por burgueses. Prolongar el pleito mediante una acumulación interminable de cargos y modificar la legislación adaptándola al momento revolucionario era una técnica que podía dar buenos resultados.

José Antonio no se hacía ilusiones respecto del propósito de sus enemigos y tuvo el presentimiento de su fin. En dos o tres oportunidades soñó que lo fusilaban y al comentar con algún amigo la trama del sueño, dijo con irónica melancolía: "Y hacía un buen papel."

La Cárcel Modelo resultó, en medio de todo, una prisión relativamente permeable. José Antonio mantuvo desde ella una activa correspondencia con los partidarios todavía libres por intermedio de sus hermanas y de su prima. En una carta a un militar español exponía los motivos de la cruzada y acusaba su urgencia:

"Pronto, por mucho que nos retraiga de la decisión última el supremo pavor de equivocarnos, tendremos que avanzar sobre España."

La política del Frente Popular dirigida por los comunistas puso a los soldados españoles en la disyuntiva de tomar el gobierno o ser miserable-

mente sustituidos por las milicias, a cuya furia quedarían abandonadas las familias y los bienes.

"El redoble o el silencio de vuestras ametralladoras resolverá si España ha de seguir languideciendo o si puede abrir el alma a la esperanza de imperar."

El 4 de mayo salió de la cárcel otro mensaje de José Antonio. Su tono era más enérgico y perentorio:

"Está en litigio la existencia misma de España como entidad y como unidad. El riesgo de ahora es exactamente comparable al de una invasión extranjera."

Denunciaba el carácter antinacional del movimiento rojo, claramente manifestado en sus propósitos y consignas. Una suerte de locura parricida parecía haberse apoderado de muchos españoles. Las efigies de Marx, de Lenin, de Stalin, avanzaban en pancartas por las calles, entre vivas a Rusia y salvajes mueras a España. Mencionaba con horror la impudicia, la soplonería y el terror sistemático ante cualquier oposición valiente:

"¿Es esto España? ¿Es esto el pueblo español? Se dijera que vivimos una pesadilla o que el antiguo pueblo español, sereno, valeroso, generoso, ha sido sustituido por una plebe frenética, degenerada, drogada con folletos de literatura comunista."

Durante el proceso los jueces buscaron por todos los medios arrancar a José Antonio una confesión de culpabilidad que permitiera la imposición de la pena de muerte. Cuando la situación en Madrid se hizo peligrosa, el gobierno decidió trasladar su prisionero a la cárcel de Alicante. Tales traslados comenzaban a hacerse famosos y muchos de ellos terminaron con un asesinato a mitad de la ruta. José Antonio creyó que había llegado su fin y por un momento perdió la calma en su habitual comportamiento. Los compañeros de prisión escucharon su voz vibrante en áspera discusión con el oficial a

cargo del traslado. Fue un grito unánime y poderoso que hizo temblar las paredes de la cárcel, cien voces lanzaron al viento el himno juvenil, lleno de su júbilo triunfante.

Cara al sol con la camisa nueva...

Era un tónico en la hora de tinieblas. José Antonio oyó las voces de los prisioneros y el tono alto de la canción que buscaba el camino de las estrellas. ¿Supo con seguridad que iba al último sacrificio? Nunca lo dijo, pero en la cárcel de Alicante, después de una última convocatoria a la guerra civil, cambió el rumbo de sus intereses espirituales y su alma, que siempre había amado a Cristo, se hizo más profunda y religiosa. Sus últimas preocupaciones fueron para salvar la vida de su hermano Miguel, cargando sobre sus espaldas toda la responsabilidad del movimiento.

La sentencia de muerte lo halló de pie, firme y sereno. Ordenó sus disposiciones póstumas en un testamento donde en vano se buscará un reproche, una truculencia o el más leve asomo de inquina contra alguien. Con la misma paz interior enfrentó el pelotón de fusilamiento.

Su hermano Miguel, condenado a perpetuidad, que tuvo permiso del Director de la Cárcel para saludarlo cuando lo conducían al lugar de la ejecución, no pudo evitar un sollozo.

"Miguel –le reprochó suavemente José Antonio en inglés, para no ser comprendido por los soldados– no me hagas más difícil este momento."

La leyenda, el anecdotario, se apoderaron más tarde de sus postreros instantes. Cuando su cuerpo fue sacado de la fosa común donde cayó junto con otros ejecutados, para ser trasladado al Escorial, la Falange entera se volcó detrás del féretro, entonando el himno de la dura victoria conseguida.

CONCLUSIÓN

José Antonio fue español y católico en la médula de su inspiración. No hay en su pensamiento nada que no esté en la línea de la más acendrada tradición ibérica, con su respeto al valor eterno del hombre.

Concibió al Estado para hacer más noble la perfección del hombre, pero no para convertirse en Iglesia. El culto del jefe carismático, la exaltación de la violencia o la idea del superhombre son ajenas a su pensamiento.

Al liberalismo lo consideró un régimen sin fe, una filosofía que abandona el destino de la patria a una discusión incesante, porque para ella no existía ni la verdad, ni la mentira.

El estado liberal burgués –decía– no es el ejecutor de los designios de la justicia, es el simple espectador de las decisiones anónimas del sufragio.

Al comunismo lo vio como a una religión invertida: "es la visión infernal de la aspiración cristiana a un mundo mejor".

Creyó posible un régimen corporativo vertical entre patrones y obreros unidos en una profunda vocación nacional. Soñó con una victoria capaz de poner a España a la cabeza de los pueblos de Europa en orden a una legislación social justa. Una y otra vez repitió que la auténtica salida política era posible por lo alto, porque creía en la prioridad del espíritu y sabía que la cristiandad había sido hecha por una minoría de héroes y de santos.

Indudablemente su esperanza política no se realizó, pero, ¿basta eso para señalar su derrota? ¿No supo morir como un hidalgo cristiano en la fidelidad a quien prometió su Reino para los que fueran testigos de su causa?

CONCLUSION

José Antonio fue español y católico en la esencia de su inspiración. No hay en su pensamiento nada que no esté en la línea de la más acendrada tradición ibérica, con su respeto al valor eterno del hombre.

Cambió el estilo para hacer más noble la perfección del hombre, pero no para convertirse en Iglesia. El culto del jefe carismático, la exaltación de la violencia o la idea del superhombre son ajenas a su pensamiento.

Al liberalismo lo consideró un régimen sin fe, una filosofía que abandona el destino de la patria a una discusión incesante, porque para ella no cuenta ni la verdad, ni la mentira.

El estado liberal burgués —decía— no es el ejecutor de los designios de la justicia, es el simple espectador de las decisiones anónimas del sufragio.

Al comunismo lo vio como a una religión invertida; es la visión infernal de la esperanza cristiana en un mundo mejor.

Creyó posible un régimen corporativo vertical entre patronos y obreros unidos en una profunda vocación nacional. Soñó con una victoria capaz de poner a España a la cabeza de los pueblos de Europa en orden a una legislación social justa. Una y otra vez repitió que la auténtica salida política era posible por lo alto, porque creía en la prioridad del espíritu y sabía que la civilización había sido hecha por una minoría de héroes y de santos.

Indudablemente su experiencia política no se cumplió, pero, ¿basta eso para señalar su derrota? ¿No murió como un hidalgo cristiano en la juventud? Cristo prometió su Reino para los que sufren persecución por su causa.

Este libro fue impreso
por Rodolfo F. Stang,
Combate de los Pozos 968, Bs. As.,
en el mes de junio de 1985.

Rubén Calderón Bouchet se propone el esclarecimiento de una cuestión que fue regularmente ignorada por casi todos los tratadistas que se ocuparon de la gran y trascendente temática de la Revolución y Contrarrevolución; la primera cuestión que aborda es fundamental para el pensamiento político del siglo XX: cómo el concepto de Nación, de innegable origen revolucionario, se ha convertido, a partir de un momento dado, en un principio contrarrevolucionario. El hecho es que el Nacionalismo, que ve en la Nación un organismo vivo, hijo de su propio pasado encarnado y sostenido en la tradición, en las tradiciones y en una concepción religiosa, ha asumido la lucha contrarrevolucionaria. Esto fue así, nos responde, porque la Nación, como realidad histórica y espiritual, no nace con el Estado moderno ni de él sino en un proceso anterior y contrario al de centralización del poder (que diera origen al absolutismo que se extiende hasta nuestros días).

Resuelta esta cuesión Rubén Calderón Bouchet se dedica a estudiar el pensamiento contrarrevolucionario en Francia, España e Italia, desde Maistre a Maurras, desde Donoso Cortés a José Antonio, desde D'Annunzio a Mussolini.

Este libro es indispensable no sólo para conocer a le vertiente tradicionalista en el siglo XX sino a los condicionamientos culturales del devenir europeo de las dos últimas centurias. V.E.O.

Diseño de Tapa: Osvaldo J. Ciarlante